بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً

تبیین المنطق

ابو یحییٰ محمد زاہد بن محمد اسمعیل مظاہری

(ناظم تعلیمات)

مدرسہ ''رحمۃ للعٰلمین'' تِرَفُوَہ

ڈاکخانہ پٹھیڑ کلاں وایا چلکانہ ضلع سہارنپور یوپی ''ہند''

ناشر

دار الکتب الاسلامیۃ گنگوہ

نزد جامعہ اشرف العلوم رشیدی گنگوہ، سہارنپور، یوپی، انڈیا۔

+91,9412508475

تبیین المنطق

فہرست مضامین

تبيين المنطق

تبیین المنطق

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

انتســـــابُ وشـــکـــــریـــــہ

الحمد لاهله والصلوة لاهلها، امابعد

میں حقیر سراپا تقصیر اپنی اس کتاب ''تبیین المنطق'' کو اپنے مرحوم ومغفور والد محترم جناب محمد اسمٰعیل صاحب کی روح کی نذر کر رہا ہوں جن کا سایۂ پدری مجھ پر اسی سال ۱۴۱۲ھ کے ماہ ربیع الآخر کی تیئسویں ۲۳ر تاریخ روز جمعہ کی شب میں مغرب اور عشاء کے درمیان مکمل ہو چلا، فرحمة الله رَحِمَهٗ واسعة، چونکہ مرحوم نے اپنی راحتوں پر میری تعلیم وتربیت کو مقدم رکھ کر مجھے زیورِ علم سے آراستہ ہونے اوراس کاوش کے قابل بننے کا موقع دیا اس لئے میرے دل کے فتویٰ کے مطابق وہ اس انتساب کے زیادہ مستحق نظر آئے، انتساب کی مختلف نیتیں ہوتی ہیں، بندہ کی اپنی نیت اور آرزو اگر ہے تو بس یہی ہے کہ خداوند قدوس میری اس سعی کو قبولیت سے سرفراز فرما کر اس کے نفع کو دوام بخش کر میرے والد کے حق میں بطور ایصال ثواب قبول فرمالیں اور یہ کتاب ان کے لئے صدقۂ جاریہ ہو جائے، فآمین یارب العٰلمین بجاہ سید المرسلین۔

موصوف مرحوم کے بارے میں جہاں اس موقعہ پر مجھے یہ مسرت ہے کہ خدا نے اپنی توفیق سے ان کے ایصال ثواب کے لئے مجھے یہ کتاب لکھنے کی ہمت بخشی وہیں آں مرحوم کے حق میں دو ایسی باتیں پائی جانے سے بھی (جو کہ ان کی مغفرت کے قرائن میں سے ہیں) ایک خاص طرح کی مسرت حاصل ہے، محض تحدیث بالنعمۃ کے طور پر ان کو ذکر کر رہا ہوں۔

(۱) شب جمعہ میں انتقال اور روز جمعہ میں تدفین کا میسر آجانا حدیث میں آتا ہے ''ما من مسلم یموت یوم الجمعة اولیلة الجمعة الا وقاه الله فتنة القبر'' یعنی جو بھی مسلمان جمعہ کی شب یا جمعہ کے دن میں وفات پاتا ہے تو اللہ تعالیٰ قبر کی پریشانیوں سے اس کو محفوظ رکھتا ہے۔

(۲) علماء کے ہاتھ کی مٹی کا نصیب ہونا، کیونکہ خوش قسمتی سے اس موقع پر علماء جامعہ اشرف العلوم گنگوہ بھی تدفین میں شرکت کے لئے پہونچ گئے، اللہ تعالیٰ میری اور مرحوم کی طرف سے ان سب حضرات کو جزائے خیر اور حسن خاتمہ نصیب کرے، آمین۔

والد مرحوم کا مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور سے تاحیات ربط وضبط رہا جس کی وجہ مدرسہ کی ایک معتد بہ جائداد کا ہمارے گاؤں میں واقع ہونا ہے، اس جائداد کے سلسلہ میں ''اہل مظاہر'' کا بھی والد صاحبؒ کے پاس اکثر وبیشتر آنا ہوتا رہا اور والد صاحبؒ بھی محض

مخلصانہ اور احتسابی جذبہ کے ساتھ امور مدرسہ کے سلسلہ میں برابر مظاہر علوم آتے جاتے تھے، مظاہر علوم سے اس قدیم طویل ربط وضبط کی بنا پر آخری وقت میں بھی ''اہل مظاہر'' نے موصوف کو یاد رکھا اور مرحوم کی وفات کے اگلے ہی دن حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب نوّر اللہ مرقدہٗ کے حکم سے ایک وفد مرحوم کے غریب کدہ پر حاضر ہوا، جس نے بروقت عدم اطلاع کے سبب جنازہ میں شرکت نہ ہوسکنے کی مجبوری ظاہر کرنے کے ساتھ ہم پسماندگان کی تعزیت کی اور پھر مرحوم کی قبر پر پہونچ کر ایصال ثواب کیا، ہم پسماندگان اہل مدرسہ کی اس حق شناسی اور ذرّہ نوازی پر جس قدر شکر گذار ہوں یقیناً کم ہی کم ہے۔

اسی طرح ارباب مدرسہ فیض ہدایت رحیمی رائے پور سے بھی میرے وہاں زیر تعلیم رہنے کے زمانہ سے ہی موصوف مرحوم کی کافی دید شنید تھی اور گاہ بگاہ ملنا جلنا ہوتا رہتا تھا، ان حضرات نے اپنے اہل تعلق کے لئے ایصال ثواب کے معمول کے تحت عموماً اور میری اور مرحوم کی پاسداری میں خصوصاً ایصال ثواب کا اہتمام کیا جیسا کہ مجھے معلوم ہوا فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ جَزَاءً حَسَنًا ، میری دعا ہے کہ ارحم الراحمین مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ عنایت فرمائے، کروٹ کروٹ چین نصیب کرے، درجے بلند فرمائے، اللهم آمین ۔

یہاں میں یہ زیبا نہیں سمجھتا کہ جو یہ نہ بتاؤں اور بات ختم کردوں کہ اصل اس کتاب کے وجود میں آنے کا سہرا میرے بڑے بھائی جناب عبدالوحید صاحب اور چھوٹے بھائی جناب قاری سعید احمد صاحب کے سر ہے، ان دونوں نے ہی اس کتاب کے چھپوانے کا اہتمام کیا اور خود طباعت وغیرہ کا سب بار اپنے ذمہ لیا میرا اپنا اگر کچھ ہے تو وہ صرف خامہ فرسائی ہے، اس لئے بندہ کی دعا ہے کہ خدا میرے ان دونوں بھائیوں کو دونوں جہان کی سرخ روئی اور ترقیات سے سرفراز فرمائے، حسن خاتمہ نصیب کرے، متعلم محمد افروز عالم کشن گنجی کا بھی مجھ پر حق بنتا ہے کہ میں ان کے لئے بھی علم و عمل کی ترقی کی دعا کروں کیونکہ اس کی تبییض میں اس بچہ کا بھی قدرے تعاون حاصل رہا۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ۔

ابو یحییٰ محمد زاہد عفی عنہٗ

شب جمعہ ۵/شعبان ۱۴۱۲ھ

تبیین المنطق

ماہرین فن کی نظر میں

نظر گرامی عالی مقام جناب حضرت مولانا محمد اللہ اَعْلَى اللّٰهُ دَرَجَاتِهٖ فِي الْجَنَّةِ ناظم اعلیٰ مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً ومصلیاً ومسلماً اما بعد :

میں نے عزیزم مولوی محمد زاہد صاحب سلمہ کی اس تصنیف کا مطالعہ کیا جو تیسیر المنطق کی تشریح وتسہیل پر مشتمل ہے اور اپنے فوائد نیز سہل تر انداز نگارش کی وجہ سے بجائے خود ایک مستقل تصنیف ہے جس کا مطالعہ اگر ذرا توجہ سے کرلیا جائے تو تمام مبادیات منطق اور اس فن کے اصول پر ایسا عبور حاصل ہو جائے کہ فن منطق کی اہم کتابوں کے سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری طلبہ کو نہ رہے، بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ منطق کے وہ اساتذہ جن کی مدت تدریس ابتدائی دور میں ہو ان کے لئے بھی اس کا مطالعہ مفید ہے بلکہ تدریس میں مدد ومعاون ہے، میں عزیز موصوف کی اس علمی کاوش کے لئے ان کو دلی مبارکباد پیش کرتا ہوں اور ان کی تصنیف کے مقبول عام ہونے اور ان کی کوششوں کے بارآور ہونے کے لئے اور دنیوی واخروی فلاح حاصل ہونے کے لئے بدل وجان دعا کرتا ہوں۔

محمد اللہ ناظم مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور ۳۰ / رجب المرجب ۱۴۱۳ھ

نظر عالی جناب حضرت مولانا ومفتی سعید احمد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم

محدث جلیل دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم !

علم منطق کو ہمارے اسلاف تو کما حقہ محنت سے پڑھتے تھے مگر اب نہ معلوم کیا وجوہ پیش آرہی ہیں کہ دن بہ دن طلبہ واساتذہ اس فن سے دور ہوتے جارہے ہیں جس کے نتیجہ میں علوم مقصودہ سے بھی کورے رہ جاتے ہیں، ضرورت ہے کہ ابنائے زمانہ کو اس تغافل سے چوکنا کیا جائے اور اس کے عواقب سے ان کو باخبر کیا جائے، اس سرد مہری کے عالم میں اس وقت بہت خوشی ہوتی ہے اور امید بندھتی ہے جب کوئی طالب علم اس فن سے دلچسپی لینے والا سامنے آتا ہے یا کوئی استاذ اس فن میں شہرت حاصل کرتا ہے یا کوئی عظیم یا حقیر کارنامہ انجام دیتا ہے، مجھے یہ جان کر بڑی خوشی ہوئی کہ گنگوہ کے مدرسہ اشرف العلوم رشیدی کے ایک فاضل اور ہونہار استاذ جناب مولانا محمد زاہد مظاہری صاحب نے ایک کتاب (**تبیین المنطق**) کے نام سے تصنیف فرمائی ہے اور نہایت دیدہ زیب کتابت وطباعت سے آراستہ کر کے امت اور نونہالان قوم کی خدمت میں پیش کیا، میں نے طباعت کے بعد مختلف جگہ سے اس کو دیکھا اور پڑھا، یہ کتاب کہنے کو تیسیر المنطق کی شرح ہے مگر حقیقت میں اس کے اندر فن کو سہل انداز میں پیش کیا گیا ہے اس لئے تیسیر المنطق پڑھنے والے بچے تو چونکہ مبتدی ہوتے ہیں اس لئے ان کے بارے میں تو امید کم ہے کہ

اس سے خاطر خواہ استفادہ کرسکیں گے مگر تیسیر المنطق پڑھانے والے اساتذہ یا اس فن کی کوئی بھی کتاب پڑھانے والے اساتذہ اگر اس کو مطالعہ میں رکھیں گے تو ان کو افہام وتفہیم میں بہت مدد ملے گی، اللہ تعالیٰ اس کے نفع کو عام وتام فرماویں اور طلبہ اور خاص طور پر فن پڑھانے والے اساتذہ کو اس سے استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرماویں اور مصنف زید مجدہ کے لئے ترقیات وقبولیت کا ذریعہ بنائیں، والسلام۔

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری ۸/ ذی قعدہ ۱۴۱۳ھ

تبصرہ ''تعمیر حیات'' ندوۃ العلماء لکھنؤ، رجب ۱۴۱۳ھ

یہ کتاب اصلاً ''تیسیر المنطق'' کی شرح ہے لیکن فاضل شارح نے اس کتاب میں متنوع مثالوں اور آسان اسلوب اور طلبہ کی ذہنی سطح کو سامنے رکھتے ہوئے منطق کے پیچیدہ ابواب کی کچھ اس انداز میں گرہ کشائی کی ہے کہ خود اسے مستقل تصنیف کی حیثیت حاصل ہوگئی، منطق کی افہام وتفہیم اور تعبیر کے طریقہ کا بانکپن کتاب میں ہر صفحہ پر جھلکتا نظر آتا ہے، اس کتاب میں تیسیر المنطق کے مشقی سوالات کے جوابات بھی ہیں اور اس کتاب کا قاری کتب منطق صغریٰ، کبریٰ، ایساغوجی، مرقات، شرح تہذیب، قطبی وغیرہ کو بھی اس کے ذریعہ بسہولت سمجھ سکتا ہے، بالخصوص درس نظامی کے طلبہ کے لئے یہ ایک بہترین تحفہ ہے، شاندار کتابت آفسیٹ طباعت اور دلکش گیٹ اپ کے ساتھ تشنگان منطق کے لئے ایک خاصہ کی چیز ہے۔

تبصرہ نگار: حضرت مولانا محمد خالد صاحب ندوی غازی پوری استاذ ندوۃ العلماء لکھنؤ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تبیین المنطق سے متعلق ایک اہم آگہی وفہمائش

اللہ تبارک وتعالیٰ کا فضل ہے کہ زیر نظر کتاب (تبیین المنطق) ۱۴۱۲ھ سے تا حال ۱۴۳۳ھ تک کئی دفعہ طبع ہوکر سامنے آچکی ہے اور اس کتاب کو منطق جیسے مشکل فن کی پیچیدگی اور گتھی سلجھانے میں بڑا معاون اور نفع بخش ہونا بھی تسلیم کیا جارہا ہے اور شروع طباعت سے اب تک ہمیشہ حوصلہ افزاء کلمات ہی اس کتاب کے بارے میں آرہے ہیں فللہ الحمد۔

لیکن کچھ حضرات کا یہ تأثر بھی ہے کہ کاش اس میں جو ''طوالت'' ہے وہ نہ ہوتی حتی کہ بعض خیر خواہوں نے باقاعدہ مجھ سے یہ آرزو ظاہر کی کہ اجازت ہو تو میں اس کتاب کی تلخیص اور اختصار کردوں جس پر برجستہ میرے منہ سے تعجّبانہ انداز میں یہ نکلا کہ:

محترم جناب! اگر ایسا ہوا تو میری تو ساری محنت پر پانی پھر جائے گا اور میں نے ''کوزہ سے دریا بہانے'' کا جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ سب ردّی کی ٹوکری میں آجائے گا اور دریا جوں کا توں کوزہ میں بند ہوکر پھر معاملہ اسی اغلاق وپیچیدگی پر آجائے گا اور کتاب بجائے شرح کے پھر متن بن جائے گی، وجہ ظاہر ہے کہ اس کتاب کی نافعیت کا اصل محور اور مدار یہی طوالتِ کلام ہے جس کے ختم کردینے پر نہ صرف یہ کہ کتاب کی افادیت اور نفع کم ہوجائے گا بلکہ روح ہی فنا ہوجائے گی، اس لئے میں کبھی بھی اس حق میں نہیں ہوں کہ اس کتاب کی تلخیص یا اختصار ہو جس کی چند وجوہ یوں ہیں:

(۱) تلخیص واختصار کے خواہشمندوں کے ذہن میں صرف اپنا سمجھنا ہے کہ ہم اس بات یا مضمون کو اس سے کم عبارت میں بھی سمجھ سکتے ہیں جبکہ ''مُصنّف'' کے ذہن میں کند ذہن اور مبتدی طلبہ اور ایسے اساتذہ ہیں جو ابھی تدریس میں لگے ہوں اور افہام وتفہیم کے طرز وانداز سے

عاری ہوں اور جب تک بالتفصیل ہندی کی چندی کر کے مکمل طریقے پر ادھر اُدھر کی مثالیں دیگر مختلف انداز سے ان کے سامنے (مضمون کی حقیقت) نہ کھولی جائے تو ان کا مضمون کی حقیقت اور تہ تک پہونچنا مشکل تھا چنانچہ (حضرت مولانا محمّد اللہ نوّر اللہ مرقدہٗ سابق ناظم اعلیٰ جامعہ مظاہر علوم سہارنپور) اس کتاب پر اپنی تقریظ میں بالکل اسی حقیقت کا اظہار فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

کہ (تبیین المنطق) اپنے فوائد اور سہل تر انداز نگارش کی وجہ سے بجائے خود ایک مستقل تصنیف ہے جس کا مطالعہ اگر ذرا توجہ سے کرلیا جاوے تو تمام ''مبادیات منطق'' اور اس فن کے اصول پر ایسا عبور حاصل ہوجائے کہ فن منطق کی اہم کتابوں کے سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری طلبہ کو نہ رہے، مزید فرمایا بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ منطق کے وہ اساتذہ جن کی مدّت تدریس ابتدائی دور میں ہو ان کے لئے بھی اس کا مطالعہ مفید ہے، بلکہ تدریس میں مُعاون ہے۔

یقیناً دنیا میں ذہانت وفطانت کے پیکر اور عقل کے مجسّمے بھی ہیں اور فَوْقَ کُلِّ ذِیْ عِلْمٍ عَلِیْمٌ کا کون انکار کرسکتا ہے، مگر یہ کتاب تو بچّوں کے سمجھنے کو ذہن میں رکھ کر لکھی گئی ہے اسی لئے اس کتاب میں جگہ جگہ ''بچّو'' ''پیارے بچّو'' جیسے الفاظ سے خطاب کر کر کے سمجھانا کیا گیا ہے اور راقم کا یہ طرز عین مقتضائے عقل اور مطابقِ حکمت ہے اور دانش وشعور کے لحاظ سے جو انسانوں کے تین طبقے ہیں (۱) ذکی اور ذہین (۲) متوسط الفہم (۳) غبی اور کند ذہن، تینوں طبیعتوں والوں کے لئے استفادہ آسان بنانا مدّنظر ہے یہی وجہ ہے کہ ''کافیہ'' میں اسم، فعل، حرف، کی تعریفیں باوجود اس کے کہ کافیہ ''متن'' ہے تین مرتبہ لائی گئی ہیں، پہلے دلیل حصر میں پھر وقد علم بذلك سے اس پر تنبیہ کی شکل میں، پھر باقاعدہ الگ الگ ان کی تعریفیں ذکر کی ہیں جس پر ''صاحب شرح جامی'' بجائے طویل کہنے کے اتنے جھومے کہ ''ولله درُّ المصنف'' بلا اختیار زبان سے نکل پڑا اور مصنف کے کمال کو سراہتے ہوئے تین دفعہ تعریف کا راز یہ بتایا کہ اوّل اعلیٰ درجہ کے ذہین کے لئے کہ العاقل تکفیه الاشارۃ دوسری دفعہ متوسط الفہم کے لئے کہ تنبیہ سے وہ آگاہ ہوگیا اور غبی کے لئے الگ سے مستقل ذکر کردی۔

بہرحال ہر طوالت وتکریر دائرہ فصاحت وبلاغت سے نہیں نکالتی صرف وہ مُخل فصاحت ہے جو لَا طَائِلَ تَحْتَه (بے نفع) کا مصداق ہو، اگر کسی تطویل وتکریر سے کوئی بات مخاطب کے ذہن نشیں ہورہی ہو اور ذہن میں جم اور بیٹھ رہی ہو تو ایسی طوالت کے صدقے اور قربان جانا چاہئے۔

(۲) دوسری وجہ اس کتاب میں طوالت کی یہ بنی ہے کہ ''تبیین المنطق'' سے مقصود گو عام فن منطق کی تسہیل ہے مگر بنیاد مدارس میں داخل ''تیسر المنطق'' اور اس کے اسباق کو بنایا گیا ہے، اور ''تیسیر المنطق'' میں ہر سبق کے آخر میں ذہن تیز کرنے کے لئے جو سوالات دئے گئے ہیں ان سوالات کی وجہ سے مجھے ہر سبق کی ایسی تشریح کرنی ضروری تھی کہ جس سے سبق میں دئے گئے ہر سوال کا جواب خود بخود ذہن میں آجائے، اور بالکل کوئی سوال ایسا نہ چھُٹے کہ اُس سبق کی کی تشریح میں اُس سے متعلق ذکر نہ آگیا ہو، مثلاً (سبق یازدہم) میں اگر جنس وفصل کی قسموں (قریب وبعید) اور ان کے درجات) (عالی اور سافل) کو سمجھانے کے لئے لفظ کی دو قسمیں (۱) کلمہ (۲) مہمل، پھر کلمہ کی تین قسمیں (۱) اسم (۲) فعل (۳) حرف، پھر فعل کی چار قسمیں (۱) ماضی (۲) مضارع (۳) امر (۴) نہی، پھر ماضی کی چھ قسمیں (۱) مطلق (۲) قریب (۳) بعید (۴) استمراری (۵) احتمالی (۶) تمنّائی اور اُن کا مکمل نقشہ بوقت تشریح نہ پیش کروں (حالانکہ یہ مکرّر مثال ہے) تو ہو ہی نہیں سکتا کہ اس (سبق یازدہم) اور (سبق سیزدھم) جس میں (معرف اور قول شارح کا بیان ہے) کے سوالات کے جوابات نکل آئیں، اس لئے میں نے اگر کسی سبق

میں متعدّد مثالوں کا استعمال کیا ہے تو وہ صرف اس لئے کہ آگے سوالات کا جواب نکالنے میں ہر مثال مُعین ہے اور اُس سبق کے سوالات سے ضرور اُس کا کچھ نہ کچھ سروکار اور تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کو نظرانداز کرنا کوتاہی شمار ہوتا ہے۔

اسی لئے بحمداللہ مکمل وثوق کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہر سبق کے تمام سوالات کے جوابات کا حلّ خود اُس سبق یا اُس کے آس پاس کے اسباق میں ضرور آچکا ہوگا، بہر حال میں نے سب سے پہلے ہر سبق کے سوالات پر غور وفکر کیا پھر اُن کے حل میں جتنی تشریح اور مثالیں درکار ہوسکتی ہیں سب کو لایا ہوں تاکہ تشریح کے بعد خود بخود جوابات نکالے جاسکیں، اس لئے احقر کے نزدیک اس کتاب کی تلخیص بہت بڑا خسارہ ہے اور اس طُول وطویل سے جو مقصد ہے وہ یقیناً فوت ہوجائے گا اور یہ شرح اپنی افادیت کھو بیٹھے گی۔

(۳) تیسر المنطق جس کی ''تبیین المنطق'' شرح ہے فن منطق کی ابتدائی کتاب ہے اور ہر فن کی ابتدائی کتابوں میں ضرور کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں کہ ان کی پوری مکمل تفصیل و وضاحت بڑی کتابوں میں ہوتی ہے، اگر بڑی کتابوں میں آئی وضاحت سامنے نہ ہوتو ان کو سمجھا جا ہی نہیں سکتا مثلاً کلّی جزئی کی تعریف یہ ہے کہ جو کثیرین اور بہت سی چیزوں پہ صادق آئے تو کُلّی ہے اور ایک پر ہی صادق آئے تو جُزئی ہے تو چاند اور سورج کلی ہیں یا جزئی تو فی البدیہہ تو ذہن ان کو جزئی کہنے پر دوڑے گا کیونکہ یہ ایک ایک ہیں حالانکہ چاند بھی کلّی ہے اور سورج بھی مگر کیسے اس کی تفصیل جب تک سامنے نہ ہو کلّی جزئی ہونے کو طے کرنا ایک امر مشکل ہے۔

(۴) ایسے ہی کل مقوّم للعالی مقوم للسافل ولا عکس اور کل مقسم للسافل مقسمٌ للعالی ولا عکس کہنے کو تو چھوٹی سی عبارت ہے لیکن اس میں کیا کچھ کہہ دیا اس کے لئے ایک لمبی چوڑی عبارت درکار ہے اگر دیکھنا ہو تو (سبق یازدہم) میں تشریح موجود ہے، اسی لئے (صاحبُ البیت ادری بمافیه) اور تصنیف والمصنف نیکوکند بیان) جو مقولے مشہور ہیں وہ خواہ مخواہ نہیں ہیں بلکہ حقیقت پر مشتمل ہیں اور میرے اعتبار سے یہ کتاب چنداں تلخیص کی محتاج نہیں ہے، اگر میری اس کتاب کی طوالت قابل اجتناب ہوتی تو ضرور ''ماہرین فن'' کی تقریظات جو اس کتاب پر ہیں ان میں اس طرح کا اشارہ ہوتا مگر ان حضرات نے تو اس کتاب ''تبیین المنطق'' کے بارے میں جو فرمایا ہے اُس سے اس کتاب کی ''طوالت'' سراسر خوبیوں کا مظہر معلوم ہوتی ہے، چنانچہ ایک بڑے فاضل تبصرہ نگار کی عبارت ملاحظہ فرمائیے! فرماتے ہیں:

فاضل شارح نے اس کتاب میں متنوّع مثالوں اور آسان اسلوب اور طلبہ کی ذہنی سطح کو سامنے رکھتے ہوئے منطق کے پیچیدہ ابواب کی کچھ اس انداز میں گرہ کشائی کی ہے کہ خود اسے مستقل تصنیف کی حیثیت حاصل ہوگئی، منطق کی افہام وتفہیم اور تعبیر کے طریقہ کا بانکپن کتاب میں ہر صفحہ پر جھلکتا نظر آتا ہے، لہذا درخواست ہے کہ کوئی صاحب اس کی تلخیص کرکے اس کی افادیت اور معنویت کو صدمہ اور نقصان نہ پہنچائے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله الامين محمد وآله وصحبه اجمعين۔

مُصنّفِ کتاب:

آپ کا خیر اندیش بھائی

محمد زاہد عفی عنہ مظاہری

بالفعل ناظم تعلیمات مدرسہ رحمۃ للعلمین تر فوہ ۲۰؍شعبان ۱۴۳۳ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچۂ کتاب

علومِ عقلیہ کی اہمیت

اور یہ کہ وہ ہمارے ''درس نظامی'' کا جزء کیوں ہیں؟

دیکھئے یہ تو صحیح ہے کہ ہمیں اس دنیا میں نہ تو اس لئے بھیجا گیا کہ چاند پر پہونچیں اور نہ اس لئے کہ راکٹ اور ہوائی جہاز تیار کریں بلکہ ہم جس لئے اس دنیا میں آئے وہ مقصد ہمارے خالق کی زبانی ہمیں بایں الفاظ بتا دیا گیا ہے وما خلقت الجن والانس إلا لیعبدون اور عبادت کا طریقہ ہمیں صرف تین فن، تفسیر، حدیث، فقہ سے معلوم ہو جاتا ہے، اس لئے اس کے علاوہ تمام فنون منطق ہو یا فلسفہ علم کلام ہو یا علم نحو یا علم صرف ہرگز ہمیں ان کی ضرورت نہ تھی اسی لئے مولانا رومیؒ فرماتے ہیں:

علم دین فقہ است وتفسیر وحدیث   ہر کہ خواہد جزء ایں گردد خبیث

لیکن شدہ شدہ ہوا یہ کہ جس طرح نحو، صرف، بلاغت یہ فنون شروع زمانۂ اسلام میں نہ تھے اور نہ ان کی اس وقت ضرورت محسوس کی جاتی تھی پھر جوں جوں زمانہ گذرتا گیا تو ان فنون کی ضرورت محسوس ہونے لگی حتیٰ کہ باقاعدہ مقصود کی حیثیت اختیار کر گئے اور اس وجہ سے کہ علوم شرعیہ (تفسیر، حدیث، فقہ) کے سمجھنے کا مدار اور پیش خیمہ ہیں اور قاعدہ ہے کہ مقدمہ واجب بھی واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ وضو نماز کے لئے، تو خود نحو، صرف کا پڑھنا پڑھانا بھی مثل تفسیر، فقہ، حدیث کے ضروری ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق، فلسفہ، اور علم کلام کی بھی اسی وقت سے ضرورت محسوس ہونے لگی جب سے کہ اصول شریعت اور اعتقادات ایمانیہ (خدا کا وجود، اس کی وحدانیت اور پھر رسول کا بھیجنا، حشر ونشر، آخرت وغیرہ کے لوگ منکر ہونے لگے اور چونکہ اعتقادات ایمانیہ یہ شریعت کے چاروں اصولوں (قرآن، حدیث، اجماع، قیاس) کے بھی اصول ہیں کیونکہ جو خدا کو نہ جانے رسول کو نہ مانے وہ قرآن وحدیث کو کیا جانے مانے گا اس لئے علماء اسلام نے اس کا اہتمام کیا کہ جہاں ان عقائد کی نقلی دلیلیں ہیں وہیں عقلی دلائل بھی ہوں اور یہ اس لئے تاکہ نہ ماننے والوں کو نہ ماننے کا موقع نہ رہے اور اتمام حجت ہو جائے۔

بہت سے لوگ کہہ دیا کرتے ہیں کہ جب یہ چیزیں برحق ہیں رسول کی بتلائی ہوئی ہیں ان کے لئے عقلی دلائل کی ضرورت ہی کیا ہے مگر یہ بات جب تک ہی درست ہے جب تک اتنی بات سے کام چل جاتا کیونکہ نقلی دلائل اہل اسلام کے لئے ہی کافی ہیں مگر غیروں کے مقابلہ میں تو عقلی دلائل کی ضرورت پڑتی ہی ہے، کیونکہ ان کے لئے تو ان اصولی باتوں کے لئے جن پر پوری شریعت کا مدار ہے عقلی ہی دلائل استعمال کرنے پڑتے ہیں، پھر جب ہر مذہب کا پیرو اپنے مذہبی عقائد دلائل سے ان کی برتری ثابت کرنے کے درپے رہتا ہو تو کیا ان کے مقابلہ میں ہم پر یہ واجب نہیں ہو جاتا کہ ہم میں ایک ایسی جماعت ہو جو ہمارے شرعی عقائد کے خلاف تمام تر عقائد کی تردید کے ساتھ ساتھ اپنے صحیح عقائد کی ترجیح اور برتری ثابت

اور برقرار کئے رہے، چنانچہ ہم میں اہل حق کی ایک جماعت جس کو اصلاح میں ہم متکلمین مناظرین کہتے ہیں ہمیشہ اہل باطل اور ان کے نظریات اور باطل عقائد کے مقابلہ میں سینہ سپر رہی ہے کسی زمانہ میں یہ جماعت کَرَّامِیّہ ، مُشَبِّہ، مُجَسِّمَہ، قَدْرِیّہ ، جَبْرِیّہ ، مُعْتَزِلَہ سے نبرد آزما رہی تو کسی میں یہودیوں اور عیسائیوں سے اور کسی دور میں آریہ سماجیوں سے اگر شریعت کی طرف سے دفاع کنندہ اور اس کی حامی یہ جماعت نہ ہوتی تو یقیناً دوسرے فرقے اہل اسلام کے عقائد پر غالب آچکے ہوتے۔

اگر ہم صرف نقل پر اکتفاء کریں تو دوسرے فرقوں کے لوگ بہت آسانی سے اپنے عقائد کی اہل اسلام کے عقائد پر برتری ثابت کر دیں گے کیونکہ وہ عقلی دلائل اپنے عقائد کے سلسلہ میں استعمال کریں گے اور ہم نقلی، اور ظاہر ہے کہ نقل کے بجائے عقل میں آجانے والی بات کو آدمی ترجیح دیتا ہے، چنانچہ علم کلام کے وجود میں آنے کی اصل وجہ بھی یہ ہی بنی کہ جب فلاسفروں کی کتابیں مسلمانوں میں گھسی اور ان کو دیکھ کر انہوں نے ان کے اثرات کو قبول کیا بلکہ فلسفیوں کے بہت سے بظاہر دل کو لگنے والے عقائد کی بھی حمایت کرنے لگے تو اول تو ان متکلمین نے خود اہل اسلام سے فلسفہ کا اثر اتارا اور پھر فلسفی عقائد جیسا کہ عالَم کا قدیم ہونا، جنت دوزخ، حشر ونشر کا نہ ہونا، ان کو باطل کیا اور ثابت کر دکھایا کہ جن دلائل اور فکروں کی روشنی میں فلسفیوں کے یہ عقیدے وجود میں آئے وہ تمام باطل اور غلط ہیں اور جو کچھ ان کی عقل نے نظریات مذہب اسلام کے نظریات کے مقابلہ میں قائم کئے وہ سرتاپا غلط ہیں، بہرحال غیروں کے مقابلہ میں چونکہ عقلی ہی جواب زیادہ کام کرتے ہیں اور جب تک ان کا جواب ترکی بہ ترکی نہ ہو تو وہ یوں خیال کرتے ہیں کہ ان کا مذہب مجذوبانہ ہے عقل سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے یوں ہی اندھا دھند مذہب اپنائے ہوئے ہیں اس لئے ہمارے علماء نے نقلی دلیلوں کے ساتھ عقلی دلائل کا بھی اہتمام کیا، چنانچہ اصولی اور بنیادی عقائد کے عقلاً ثابت کرنے کا تازہ ثبوت حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ کی ''تقریر دلپذیر'' جیسا کہ فروعی مسائل میں ہدایہ اور حضرت تھانویؒ کی کتاب اشرف الجواب اس کا ثبوت ہیں۔

بہرحال جب عقلی دلائل کے پیش کئے جانے کی ضرورت سامنے آئی تو اسی وقت سے علماء نے علوم عقلیہ ''منطق''، فلسفہ اور علم کلام کو بھی اپنے نصاب کا جزء بنا دیا اور اب تک یہ جزء ہی بنا چلا آرہا ہے حتیٰ کہ علوم عقلیہ کا اتنا حاصل کرنا کہ جس سے عقلی دلائل سے اپنے مذہب کی مدافعت وحمایت اور ضعیف الایمان لوگوں کو شکوک وشبہات سے محفوظ رکھا جاسکے اس کے جواز میں کوئی شبہ کسی کو بھی نہیں ہے، چنانچہ ہمارے اس جواز کی تائید خود مولانا رومیؒ کے الفاظ میں ہی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

منطق وحکمت زبہر اصطلاح ☆ اگر بخوانی اندکے باشد مباح

بہت سے لوگ منطق کی اہمیت کو گھٹانے کے لئے ''مَنْ تَمَنْطَقَ تَزَنْدَقَ'' (کہ جس نے علم منطق سیکھا وہ بددین ہوگیا) اور ''یجوز الاستنجاء باوراق المنطق'' (کہ اوراق منطق سے استنجاء جائز ہے) جیسی عبارتیں پیش کرتے ہیں جن کی حیثیت عارف باللہ مولانا رومیؒ کے فرمان کے مقابلہ میں ایسی ہی ہے جیسا کہ سنار کی سو دفعہ کی ٹھک ٹھک کے مقابلہ میں لوہار کا ایک دفعہ کا گھن۔

بھلا سوچنے کی بات ہے کہ اگر فنون عقلیہ (منطق، فلسفہ، علم کلام) کی کوئی حیثیت ہی نہ ہوتی تو ہمیں امام رازیؒ، امام غزالیؒ، مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، مولانا اشرف علی تھانویؒ وغیرہ یہ لوگ کہاں سے میسّر آتے جو اپنے اپنے دور میں باطل کے لئے ننگی تلوار بنے رہے، چنانچہ امام رازیؒ

کے بارے میں منقول ہے کہ کوئی بھی نصرانی ایسا نہ تھا جو آپ کو دیکھ کر یہ نہ کہتا ہو کہ اے زمانہ کے یکتا! تیرے سامنے ہماری مجال نہیں کہ تثلیث کے قائل ہوں اور کوئی بھی یہودی ایسا نہ تھا جو سرِ تسلیم خم نہ کرتا ہو اور یہ نہ کہتا ہو ''اِنَّا هُدْنَا اِلَيْکَ'' (ہم آپ ہی کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں)۔

پھر باطل سے ٹکّر لینے والی جماعت اکثر ہمیں انہی حضرات کی نظر آتی ہے جو علوم عقلیہ میں دستگاہ رکھتے تھے خواہ ان حضرات کا فنون عقلیہ میں مستقل اشتغال نہ رہا ہو لیکن تھے سب ان علوم میں کو نکلے ہوئے، ویسے بھی علوم عقلیہ سے کچھ دنوں کے بعد خود ہی طبیعت اکتانے لگتی ہے، یہ تو صرف علوم قرآن کا خاصہّ ہے کہ آئے دن لطف بڑھتا رہتا ہے لیکن منطق فلسفہ سے گذر کر پختگی تو آ ہی جاتی ہے، اسی پختگی کو پیدا کرنے کے لئے ہمارے علماء نے اپنے درس نظامی میں نہ صرف یہ کہ تقریباً موقوف علیہ تک ہر سال کی کتابوں میں منطق کی کوئی نہ کوئی کتاب رکھی ہے بلکہ دوسرے فنون نحو و بلاغت کی تعلیم کے لئے بھی ایسی بھی کتابوں کا انتخاب کیا ہے جن میں منطقی اصطلاحوں کی آمیزش اور عقلی رنگ ہے، حضرت تھانویؒ نے بیان القرآن لکھا اس میں بطور خاص منطقی رنگ رکھا بلکہ خود حضرت نے ''امور ملحوظہ فی التفسیر'' کے تحت اس کا اظہار بھی کیا ہے، فرماتے ہیں:

''تقریر مدلول آیات میں قواعد میزانیہ منطقیہ کی پوری طرح سے مراعات کی گئی ہے جس کا لطف اذکیاء اور علماء کے جی سے پوچھنا چاہئے''۔

اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ منطقی اصطلاحات کا استعمال کلام میں جاذبیت اور ایک دلچسپی بھی پیدا کرتا ہے اسی لئے حضرت تھانویؒ کے اپنے مواعظ میں بھی بکثرت استعمال ملتا ہے، ایک وعظ میں ہے فرماتے ہیں کہ:

''قنوج میں ایک رئیس کا لطیفہ ہے کہ ان کے کسی دوست نے پکارا کہ کوئی آدمی ہے ان رئیس صاحب نے کہا ''میں ہوں آدمی'' کہئے کیا کام ہے، انہوں نے کہا کہ آپ آدمی ہیں مع ریاست کے میں چاہتا ہوں بلا ریاست کے، یعنی آپ بشرطِ شئی'' کے مرتبہ میں آدمی ہیں اور میں چاہتا ہوں ''بشرط لاشئی'' کے مرتبہ میں یعنی بشرط عدم الکمال فیه سوی الانسانية نہ ''لابشرط شئی'' کے مرتبہ میں چاہتا ہوں اور نہ بشرط شئی کے مرتبہ میں پھر فرماتے ہیں'' کہ یہ جواب تحقیقی تھا اور نہ ظاہر نظر میں لطیفہ تیز ہے''۔

بہر حال ہمارے درس نظامی میں عقلی رنگ رکھا گیا اور اس نصاب کی اکثر کتابیں منطق آمیز رکھی گئیں اور یہ ایسا ایک اہم وجہ سے کیا گیا ہے وہ وجہ کیا ہے، حضرت تھانویؒ کے الفاظ میں ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

''اگر عربی کا طالب علم اس درس نظامی کو اوسط درجہ کی فہم و استعداد سے بھی پڑھ لے تو عجیب وغریب استعداد اور بہترین قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، ایسی قابلیت کہ پھر کوئی کہیں کا بھی ڈگری یافتہ، امریکہ کا ہو یا لندن کا یا برطانیہ کا کوئی بھی اس عربی طالب علم کے سامنے چل نہیں سکتا چونکہ اس نصاب کی اکثر کتابیں ایسی ہیں جن میں منطق کا کافی دخل ہے، اکثر کتابوں میں منطقی رنگ ہے کسی بھی فن کی کتاب ہو، اور منطق قوت فکر یہ کو صحیح اور تیز کرنے والی چیز ہے، قوت فکر یہ سے ہی دور بینی اور حقیقت رسی آتی ہے، مقولہ مشہور و مسلّم ہے، کہ سوچ میں پہونچ ہوتی ہے اس لئے منطق پڑھنے سمجھنے سے قرآن پاک سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے بڑی سہولت اور آسانی سے

مطلب سمجھ میں آ جاتا ہے، گنجلک اور پیچیدگی پیش نہیں آتی، غرض منطق سے فہم وفکر اور عقل کی درستگی حاصل ہوتی ہے اس سے حقائق شناسی آ جاتی ہے (از رسالہ اسٹرائک رص ۷ ار تصنیف کردہ حضرت مولانا مسیح اللہ خان جلال آبادیؒ)۔

دیکھئے !: اس میں شک نہیں کہ منطق کی آمیزش سے درس نظامی کی کتابیں مشکل ہوگئی ہیں لیکن یہ سب جان بوجھ کے کیا گیا ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا ''اقتباس'' سے ظاہر ہے، آج کل منطق سے بے اعتنائی بڑھتی جارہی ہے جس کی وجہ سے درس نظامی کی تمام کتابیں مشکل معلوم ہونے لگ گئی ہیں، دکھتی رگ اگر پکڑی جائے تو سب کتابوں کے آسان بنانے کی سبیل منطق کوسیکھ لینا ہے کیونکہ اکثر کتابوں میں خواہ وہ نحو کی ہیں یا بلاغت کی، منطقی اصطلاحات میں باتوں کوسمجھایا گیا ہے، لہذا منطق آ جانے پرکوئی بھی کتاب مشکل نہ رہے گی ورنہ تو اگر منطق سے ناواقفیت ہے تو بیضاوی، روح المعانی، صاوی جمل جلالین مختصر، شرح جامی کا سمجھنا تو کجا بیان القرآن تک کا سمجھنا کارے دارد ہوجاتا ہے، منطق کی ناواقفیت کی وجہ سے ہی آج کل شرح جامی جیسی اہم کتاب نصاب سے نکلنے نہ نکلنے کے درمیان دائر ہے اور دلیل یہ دی جاتی ہے کہ شرح جامی میں تو منطق ہے اس سے علم نحو کہاں آتا ہے حالانکہ یہ بات ذہن میں نہیں رہتی کہ شرح جامی خالی نحو آنے کے لئے نہیں پڑھائی جاتی بلکہ نحو کے مسائل کے مدلل طور پر سمجھنے کے لئے، صرف نحو سیکھنے کے لئے تو شرح جامی سے پہلے بے منطق والی بہت سی کتابیں، نحومیر، شرح مائۃ، ہدایۃ النحو، کافیہ، پڑھادی جاتی ہیں آخر میں شرح جامی نحو کے حقائق کی معراج کرانے کے لئے ہوتی ہے جس میں قواعد نحویہ کومنطقی پیرائے میں عقلی دلائل ذکر کر کے استعداد کو اضعافاً مُضَاعَفَۃً بنانا مقصود ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ میں نے (استاذ محترم جناب مولانا محمد طاہر صاحب مدظلہ استاذ مدرسہ فیض ہدایت رحیمی رائے پور سے) علامہ انور شاہ کشمیری کے متعلق سنا ہے کہ فرمایا کرے تھے کہ جو شرح جامی اور شرح تہذیب کوسمجھ لیتا ہوتو میں اس کی استعداد کا قائل ہوں۔

چنانچہ حضرت تھانوی علیہ الرحمۃ اپنے ایک وعظ ''راہِ نجات'' میں فرماتے ہیں کہ:

علوم درسیہ میں جتنے اور علوم اور کتابیں رکھی گئی ہیں وہ سب قرآن وحدیث کی تسہیل کے لئے رکھی گئی ہیں اور ان کی ترتیب ایسی عمدہ ہے کہ ان کو پڑھ کر بڑے سے بڑا متکلم، ادیب، واعظ، مفسّر، محدّث ہوسکتا ہے، آج کل بعض لوگوں کو'' علم کلام جدید'' کی تدوین کا خبط ہورہا ہے واہیات! بس اس خیال سے اس کو جدید کہہ لو کہ تمہارے شبہات جدید ہیں ورنہ علم کلام قدیم کے قواعد قیامت کے شبہات کا جواب دینے کے لئے کافی ہیں، چنانچہ میرا ایک رسالہ ہے جس کو رَسَیْلنا ''چھوٹا رسالہ'' ہی کہتا ہوں یہ ایک بریلوی عنایت فرمانے میری کتاب ''حفظُ الایمان'' کے لئے بولا تھا تو میرا ایک چھوٹا رسالہ ''الانتباہات'' ہے وہ تمام شبہات جدیدہ کے ازالہ کا کفیل ہے، ذرا کوئی اس کے اصول کوتوڑ دے ان شاء اللہ قیامت تک نہ توڑ سکے گا اور وہ رسالہ علم کلام قدیم ہی کے قواعد سے لے کر لکھا گیا ہے، پس علم کلام جدید کا خیال محض خبط ہے۔

متقدمین کے اصول سب شبہات کے دفع کے لئے کافی ہیں اور قرآن وحدیث کا تحقیقاً سمجھنا تو بدون ان اصول کے ممکن ہی نہیں (مواعظ تھانوی جلد ۲۳ رصفحہ ۱۵۰) میں حضرت تھانویؒ نے حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ کا مقولہ نقل کیا ہے:

کہ ہم تو جیسا بخاری کے پڑھنے کو ثواب سمجھتے ہیں ایسے ہی امور عامہ ''فلسفہ کی ایک کتاب ہے'' کے پڑھنے کو ثواب سمجھتے ہیں۔

بہرحال طلبہ اور معلمین کو منطق میں قدرے دلچسپی لینا بہرصورت ضروری اور مفید ہے ورنہ درس نظامی کا سارا ڈھانچہ خراب ہو جائے گا، آج یہ کتاب نصاب سے نکل رہی ہے اور کل وہ آہستہ آہستہ اس طرح سبھی نکل جائیں گی بلکہ گذشتہ علمی اثاثہ جو منطقی اصطلاحات میں موجود ہے اس سے استفادہ بھی مشکل ہوگا، اسی لئے ہمارے لئے اس علمی اثاثہ کو (جو گذشتہ زمانوں میں صدی درصدی انہی منطقی اصطلاحات میں چلا آرہا ہے) کو محفوظ رکھنے کے لئے منطق کا پڑھنا پڑھانا تقریباً وہی درجہ رکھتا ہے جو درجہ کہ قرآنی لغت کے سمجھنے میں مدد بننے کے لئے حماسہ اور دیوان متنبّی کا ہے، یعنی جیسے کہ دیوان حماسہ اور متنبّی اس لئے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں کہ ان میں قرآن کے دور کی زبان ہے جس سے قرآن کے سمجھنے میں مدد ملے گی، ہمارا بھی منطق پڑھنا پڑھانا اسی لئے ہے کہ گذشتہ دور سے لوگ اسی طرح سے منطقی اور عقلی رنگ میں سمجھتے سمجھاتے چلے آرہے ہیں اور اسی طرح کی ان لوگوں کی تصنیفات بھی ملتی ہیں، گرچہ سب تصنیفات نہ سہی مگر پھر بھی متعدبہ تصنیفات اس طرح کی ہیں۔

الغرض درس نظامی میں منطق کی شمولیت کے بہت سے مقاصد ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ حامل شریعت اور حامی دین کے لئے سرسری علم کافی نہیں بلکہ تعمق ضروری ہے۔

چنانچہ حضرت مولانا مسیح اللہ خاں صاحب جلال آبادی نوراللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ ''اس زمانہ میں تو اور بھی تحقیق وتدقیق سے علم حاصل کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ دشمنانِ اسلام اور اعداءِ دین میں علم سائنس کا بہت چرچا ہے ان کے دماغ سائنسی اور مزاج فلسفی ہو گئے ہیں، اعداءِ دین سائنسی دلائل کے ساتھ بالمقابل آنے لگے ہیں لہذا طلبہ کو علم کی تحصیل خاص کر اس زمانہ میں کتنے گہراؤ کے ساتھ کرنی چاہئے'' پھر فرماتے ہیں۔

''اپنے یہاں جو درس ہے منطق اور فلسفہ اور ہیئت کا اصول کے ساتھ اس کو تفصیل سے حاصل کرنا چاہئے اس کی اشد ضرورت ہے، اساتذہ کو فلسفہ اور عقائد کے مسائل فلسفی اور معقولی انداز میں سہل طریقہ سے سمجھانا بہت ضروری ہیں نہ کہ ان کتابوں کو نصاب سے نکال کر سرسریت کا رہ جانا ہو جیسا کہ آج کل خیال ہو چلا ہے اور اس پر عمل بھی کیا جارہا ہے اگر سرسریت رہ گئی تو اغیار کا بہکانا بہت آسان ہو جاوے گا اور ان کے بہکاوے میں آکر شبہ میں پڑ جانا ہوگا'' (مجالس مسیح الامت قسط ۱)۔

معقولات کو کوئی حیثیت نہ دینے والوں کے لئے ہمارے اس دور کے بلند پایہ بزرگ ''حضرت مولانا قاری سید صدیق احمد صاحب باندوی دامت برکاتہم کی یہ بات بھی قابل عبرت ہے کہ حضرت مولانا نے درس نظامی میں شامل معقولات کی تمام کتابیں پڑھ

لینے کے بعد بھی دورہ سے فارغ ہوکر معقولات کی خصوصی تحصیل کے لئے باقاعدہ اسفار کئے اور سنا جاتا ہے کہ منطق کی اہم کتاب ذوق ولگن سے پڑھانے کا معمول ہے جس کا بین ثبوت حضرت کی تصنیف لطیف ''اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم'' ہے جو مختصر اور دال علی المطلوب ہونے میں انفرادیت کی شان رکھتی ہے۔

موجودہ منطق اسلامی ہے نہ کہ یونانی

یہاں اس بات کی صفائی بھی ضروری ہے کہ منطق اگرچہ یونانی فلسفیوں کی وضع ہے جس کو انہوں نے اپنے فلسفی نظریات کے حصول میں خطاء فی الفکر سے حفاظت کے لئے بنایا تھا اور جیسا کہ فقہ سے متعلق ہر امام کے اصول الگ ہیں اسی طرح ان کے منطق قوانین بھی اسی طرح کے تھے جس طرح کے ان کے نظریات ہوتے ہیں لیکن علماء اسلام نے اس کے قواعد کو چھان پھٹک کر صاف ستھرا کرلیا اور منافی دین مبین اور مخالف شرع متین تمام چیزوں کو نکالدیا چنانچہ اس وقت منطق کی جتنی بھی کتابیں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں سب علماء اسلام کی لکھی ہوئی ہیں اور ان میں کوئی بات نہ خلاف شرع ہے اور نہ اس سے کوئی عقیدہ فاسد ہوتا ہے بلکہ یوں سمجھئے کہ اب والی منطق خالص اسلامی منطق ہے جس کو اپنانے کا مقصد محض ذہن کو تیز کرنا اور کند طبیعتوں کو جلا بخشنا نیز اعداء دین کے مقابلہ میں جواب کی استعداد سے متصف ہونا ہے، اس سے ہٹ کر منطق کی جو یہ غرض بتائی جاتی ہے کہ اس سے معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے میں خطاء فی الفکر سے حفاظت ہوتی ہے (جس میں بہت سوں کو اشکال رہتا ہے ہمیں اس کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس سے کس کو انکار ہوسکتا ہے کہ اس فن سے ذکاوت، قوت تکلم، قوت فہم، افہام وتفہیم کا ملکہ اور علوم میں گہرائی میسر آجاتی ہے، چنانچہ ارسطا طالیس کہتا ہے کہ اگرچہ منطق کوئی جداگانہ علم نہیں ہے لیکن اس کو تحصیل علوم اور فصاحت و بلاغت اور سلاست بیان کے واسطے معاون اور بہت اچھا چلتا ہوا اوزار کہنا چاہئے'' بلکہ دنیا بحث کی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے وکالت اور بیرسٹری کی ڈگریاں لیتی ہے جبکہ ارباب مدارس کو منطق پڑھنے سے ہی یہ صلاحیت پیدا ہوسکتی ہے منطق سے بہت حد تک کلام کے حسن وقبح عیب وصواب کلام کے اعتبارات، لحاظات، شقیں، جہتیں، احتمالات، نشیب وفراز سے واقفیت ہوجاتی ہے، آخر کوئی تو بات ہوگی جو امام غزالیؒ جیسے مفکر نے یہ فرمایا ہے ''من لم یعرف المنطق فلا ثقة لهٗ بالعلوم اصلاً'' جو علم منطق نہیں جانتا تو علوم میں اس کا اعتبار نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ علوم عقلیہ سے ناواقفوں کے علوم میں اکثر وسعت تو ملے گی کہ ایک حوالہ کی جگہ چار حوالے اور یا ایک قول کے بجائے چند اقوال ذکر کرسکیں لیکن ان کے لئے یہ ذرا مشکل ہوگا کہ گہرائی میں اتر کر کوئی نکتہ پیدا کردیں۔

منطق پہلے سے ہمارے درمیان دائر ہے

دیکھئے جس طرح نحو، صرف، بلاغت، یہ فنون اور ان کے قواعد عربی زبان میں موجود تھے پھر لوگوں نے زبان سے اخذ کر کے ان کو ظاہر کر دیا چنانچہ اہل نحو نے جو یہ قاعدہ بتایا کہ افعال ناقصہ کے بعد آنے والے دو اسموں میں سے اول کو رفع ثانی کو نصب یا حروف مشبہ بالفعل کے بعد آنے والے دو اسموں میں اول کو نصب ثانی کو رفع تو یہ نصب رفع نحویوں کے قاعدہ بنانے سے نہیں ہوا بلکہ انہوں نے صرف بتایا ہے کیونکہ یہ رفع نصب تو اہل عرب پہلے سے ہی زبان میں استعمال کرتے تھے اسی طرح بلاغت کے قواعد مثلاً یہی کہ غیر شکی مخاطب کے لئے کلام بلا تاکید اور شکی کے لئے مع التاکید یہ اہل بلاغت کے اس قاعدہ سے قبل ہی زبان میں مستعمل ہے لہذا یہ نہیں کہیں گے کہ ان لوگوں کے قاعدہ بنانے پر ایسا ہونے لگا بلکہ ہوتا تو پہلے سے ہے ہاں انہوں نے ظاہر کر دیا، اسی طرح منطق کے جملہ قواعد و اصطلاحات از خود پہلے سے ہیں البتہ منطقیوں نے ان کو ظاہر کر دیا، چنانچہ اجتماع نقیضین کا محال بننا یہ منطقیوں کے کہنے سے نہیں بلکہ ایک امر واقعی اور نفس الامری بات ہے، ایسے ہی موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور سالبہ کلیہ تو یہ منطقیوں کے کہنے سے نہیں بلکہ خارج میں ایسے ہی پایا جاتا ہے سوچنے سے وہی بات نکلے گی جو انہوں نے قاعدہ بتایا ہے، چنانچہ یہ کہنا کہ ہر انسان حیوان ہے، موجبہ کلیہ ہے جس کا عکس یہ بنے گا کہ بعض حیوان انسان ہیں، خارج میں دیکھ لیا جائے کہ ہر انسان تو حیوان ہوتا ہے لیکن پورے طور پر اس کا الٹا نہیں کہ ہر حیوان بھی انسان ہوتا ہو بلکہ موجب جزئیہ کے طور پر اس کا عکس آئے گا کہ کچھ حیوان انسان ہیں بلکہ منطقی لوگ قاعدہ وہی بنائیں گے جو خارج میں پایا جاتا ہوگا، جیسا کہ نحویوں نے ناصب انہی حرفوں کو کہا جو عربی زبان میں ناصب ہوتے ہیں اس لئے تقاضہ ہے کہ جو قاعدہ بنایا ہے اس کا کوئی نہ کوئی ماخذ ہو جہاں سے وہ لیا گیا، چنانچہ منطقیوں نے جانوروں کی ماہتیں نکالیں مثلاً انسان کی جیسے ناطق تو انسان کی یہ ماہیت خود انسان سے ہی اخذ کی اسی طرح فرس کی حیوان صاہل، اسی سے یہ ماہیت اخذ کی ہے، غرضیکہ منطق کی تمام باتیں چاہے وہ تناقض ہو یا عکس مستوی یا دلالت کی قسمیں یا کلی جزئی کے مصداقات یہ سب پہلے سے ہیں اور ذہن ذہن میں سب ان باتوں کو باور کرتے ہیں، منطقیوں نے یہ کیا کہ ان ذہنی باور ہونے والی چیزوں اور امتیازات کو با قاعدہ نام دیدئے اصطلاحیں بنا دیں اور اس کا نام فن منطق (ہوشیاری کا فن) رکھ دیا۔

یہی وجہ ہے کہ ان منطقی اصطلاحات کا اجراء اور منطقی پائنٹوں پر گفتگو دائر سائر ہے، نحو یا بلاغت یا علم کلام تمام فنون کو سمجھانے میں ان منطقی اصطلاحوں سے کام لیا جاتا ہے اور ان کو خوب خوب استعمال کیا گیا ہے خصوصاً جنہیں منطق میں مہارت ہوتی ہے وہ تو از بس کر کے کوئی نہ کوئی بات منطقی انداز کی لے ہی آتے ہیں جس سے کلام وزنی اور مہتم بالشان اور بارعب حیثیت اختیار کر لیتا ہے، آج کل کے طلبہ ان اصطلاحوں سے عاری ہوتے ہیں نہ ان کے درمیان ان اصطلاحات کا اجراء پایا جاتا ہے اسلئے ہر فن ان کے لئے دردسری بنتا جا رہا ہے، ایسے ہی لوگوں کے لئے ہمارے علماء نے اس کی بھی کوشش کی کہ جیسے نحو کے قواعد کو ازبر اور محفوظ کرانے کے لئے،، ترکیب کے

ذریعہ قواعد نحویہ کا اجراء کرایا جاتا ہے اسی طرح منطق کے قواعد کا اجراء بھی ہونا چاہئے۔

چنانچہ جیسے ہمارے سامنے قواعد نحویہ کے اجراء کا مظہر بہت سی کتابیں ہیں مثلاً ''زینی زادہ'' جو کافیہ کا حاشیہ ہے اور اس میں پوری کافیہ کی نحوی ترکیب ہے، اسی طرح ''تحفۂ شاہجہانی'' نام کا حاشیہ بھی ہے جس میں شرح تہذیب کتاب کی مکمل عبارت میں منطق کے قواعد کو جاری کر کے دکھایا گیا ہے، اور پھر دوسری کتاب ہمارے نصاب میں (تیسیر المنطق) ہے جس میں ہر سبق کے اخیر میں سوالات ذکر کر کے ان کے جوابات مطلوب ہوتے ہیں، تیسیر المنطق میں طریقہ یہ اپنایا گیا کہ الگ الگ سبقوں کے تحت چند اصطلاحوں کو لے کر سمجھایا گیا اور پھر سبق کے اخیر میں اسی سبق کی اصطلاحات کی مشق کے لئے سوالات دیدئے گئے ہیں باوجودیکہ ہر سبق کے سوالات کا حل نکالنے میں معین بننے کے لئے جلیل القدر دو شخصیتیں حضرت مولانا تھانویؒ اور حضرت مولانا جمیل احمد تھانویؒ کے حاشیے بھی موجود ہیں جس کے بعد مجھ جیسے ہیچمدان کو جس کا شمار تین میں ہے نہ تیرہ میں ''تیسیر المنطق کی مزید تسہیل کے لئے قلم اٹھانا محض ایک فضول سا کام تھا لیکن جب یہ دیکھا گیا کہ یہ سوالات بھی چیستاں او معمہ بنے ہوئے ہیں اور مزید ہندی کی چندی درکار ہے تو پھر میں نے اللہ کے نام سے یہ کام شروع کر دیا اور خدا کی توفیق سے بحسن وخوبی مکمل بھی ہوگیا۔

میں نے اولاتو ہر سبق کے اندر کی اصطلاحات کو غیر علمی اور سادی زبان میں بغیر عبارت کی ناپ تول کے سمجھانے کے لئے جتنی عبارت کی ضرورت تھی بلا تکلف ذکر کی، چنانچہ ایک بات کہی، پھر کہی اور پھر کہی بلکہ کہتا ہی چلا گیا تا آنکہ مجھے اطمینان ہوگیا کہ یہ چیز دلنشیں ہوگئی اور میرا سمجھانا اس قابل ہوگیا کہ جس سے اب سوالات کا حل ہو سکے گا، پھر اپنے طور پر سوالات کے ہر نمبر کے ساتھ اس کے جواب کو ذکر کیا، میں نے تبیین المنطق میں یہ اہتمام کیا ہے کہ تیسیر المنطق میں ذکر شدہ چیز تو کوئی بھی نہ چھٹے ہاں البتہ دوسری کتابوں میں کام آنے والی مفید باتوں کو ضرور بڑھا دیا، پھر چونکہ ان سوالوں کا جواب سفوف خانہ زاد ہے جس میں غلطی کا احتمال تو کیا بلکہ یقین ہے اس لئے میں اہل علم سے متوقع رہوں گا کہ جہاں کہیں مجھ سے غلطی کا وقوع ہوا تو وہ اس نیت سے مطلع کر کے ثواب دارین حاصل کریں گے کہ تاکہ میری غلطی غلطی ہوکر مستمر رہنے سے دوسروں کے غلطی میں پڑنے کا سبب نہ بنے فـــان الـــلـــہ عـزوجـل یـقـول وان استـنصروا کم فی الدین فعلیکم النصر، ثم قال ''الا تفعلوہ (ای النصر) تکن فِتْنَۃٌ فی الارض وفساد کبیر۔

خیر الامور اوساطُھا

دیکھئے جس طرح ہر چیز کا وسط ہوتا ہے مثلاً جبن وتہور کا شجاعت، خمود وفجور کا عفت ہے اسی طرح متوسط قوت عقلیہ اور درمیانی قوت فہم کا نام ہی منطق وحکمت ہے اگر اس قوت میں افراط ہو تو پھر اس کا نام جَـرْبـذَہ ہے جیسا کہ تفریط کی شکل میں اس کا نام بلادۃ ہے مثلاً جربزہ [1] (بتقدیم الراء المهملة علی الزاء المعجمه) تو یہ ہے کہ ہر چیز میں باریکیاں اور شقیں، جہتیں بلکہ چیں میں می نکالی جائے جیسا کہ ایک شخص کی حکایت ہے کہ وہ کسی کے یہاں کولہو پر تیل لینے گیا دیکھا کہ کولہو میں بیل چل رہا ہے اور بیل کے گلے میں گھنٹی لٹکی ہوئی ہے پوچھا میاں! گھنٹی لٹکانے میں کیا حکمت ہے؟ جواب دیا کہ ایک دفعہ ہنکا کے کام میں لگ جاتے ہیں جب گھنٹی کی آواز رک جاتی ہے تو سمجھ لیتے ہیں کہ بیل رک گیا اور پھر آکر ہنکا دیتے ہیں، منطقی صاحب کہنے لگے کہ گھنٹی بجنے سے تو یہ لازم نہیں آتا کہ بیل چل رہا ہو ممکن ہے کھڑا کھڑا گردن ہلا رہا ہو جس سے گھنٹی بجنے کی آواز آرہی ہو، اس نے کہا میاں آپ یہاں سے اور کہیں تشریف لے جایئے ہم آپ کے ہاتھ تیل بھی نہیں بیچتے آپ تو اپنی طرح اس بیل کو بھی منطقی بنادیں گے پھر وہ بیل بھی نہیں رہے گا۔

دیکھئے منطقی نے جو شق نکالی وہ صحیح تو ہے مگر متوسط الفہم طبیعتیں اس کو پسند نہیں کرتی اور یہ شق نکالنا عرف کے خلاف ہے ہاں اگر کہیں مناظرہ ہی ہو تو اس قسم کی شقیں نکالنا قابل صدآفریں سمجھا جائے گا اس کے علاوہ میں اس کا نام ''جربزہ'' یا عقل کا ہیضہ ہے۔

اور بلادۃ یہ ہے کہ جیسا کہ کسی کے ایک بھولے بھالے دوست تھے انہوں نے ان سے پوچھا کہ تمہاری بیوی عورت ہے یا مرد کہنے لگے بظاہر عورت معلوم ہوتی ہے دوست نے کہا کیسے معلوم ہوا کہ عورت ہے کہنے لگے کہ وہ نتھ پہنے ہوئی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ نتھ (ناک میں پہننے کا ایک زیور) نہ پہنے ہوئے ہوتی تو شاید مرد ہی سمجھتے یا ان کو کوئی نتھ پہنا دیتا تو اپنے کو بھی عورت ہی سمجھنے لگتے۔

بہرحال یہ ذہن نشین کرانا ہے کہ علوم عقلیہ میں لگنا بھی ایک ضرورت کی حد تک ہی ہو نہ تو اسقدر اپنایا جائے کہ بلاضرورت بات بات میں شقیں اور جہتیں احتمالات پیدا کئے جائیں اب یہ چیز منطق وحکمت نہیں ہے بلکہ جربزہ اور مقصود سے زائد ہے اور نہ علوم عقلیہ سے

---

[1] جَرْبَزَۃ علامہ سید شریف جرجانی کی کتاب (کتاب التعریفات رص ۴۱) میں یہ لفظ جیم کے بعد راء بلا نقطہ اور باء کے بعد زاء نقطہ والے کے ساتھ ہے، ان کی عبارت یہ ہے: الحکمةُ ھی القوّة العقلیّة العلمیّة المتوسطة بین الجربزہ الّتی ھی افراط ھٰذہ القوّة والبلادۃُ الّتی ھی تفریطُھا، لیکن حضرت تھانویؒ کی تحریرات میں زاء معجمہ پر مقدّم لکھے جانے کے ساتھ پایا گیا ہے اور لغت کی کتابوں میں یہ لفظ ملا نہیں ہے، واللہ اعلم۔

اس قدر بے اعتنائی ہو کہ بلادۃ بھی دور نہ ہو اور قابل فہم بات کے سمجھنے کی اہلیت بھی نہ ہو جیسا کہ ایک مولوی صاحب (جو کہ وکیل بھی تھے) نے بیان کیا کہ میں ایک دفعہ سفر میں گیا ہم میں سے کوئی بیمار ہو گیا ایک حکیم صاحب کے یہاں پہونچے وہ اپنے لڑکے کو اس وقت شرح جامی پڑھا رہے تھے سبق میں یہ شعر تھا: جِرَاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا الْتِيَامُ ☆ وَلَا يَلْتَامُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

ترجمہ: بھالوں کا زخم بھر جاتا ہے اور زبان کا زخم نہیں بھرا کرتا، اس لڑکے کی سمجھ میں نہیں آ رہا تھا اور جھگڑ رہا تھا کہ زبان کا کون سا ایسا زخم ہے جو نہیں بھرتا جب لڑکے نے نہ سمجھا آخر کو وہ حکیم صاحب ناراض ہو کر مکان میں چلے گئے میں بہت گھبرایا کہ یہ اب کیا حال سنیں گے اور کیا نبض دیکھیں گے خیر میں نے لڑکے سے پوچھا کہ یہ کیا مضمون ہے اس نے کہا یہ مطلب بتاتے ہیں میں نے کہا صحیح تو ہے اس نے پھر وہی بات کہی کہ زبان کا زخم کون سا ہے جو نہیں بھرا کرتا میں نے ایک بہت سخت سڑی سی گالی دی اور کہا اب یہی ہے وہ بہت غصہ میں آیا میں نے ہاتھ جوڑے پیر پکڑے اور معافی چاہی کہنے لگا ایسی بات معاف نہیں ہو سکتی میں نے کہا شعر کا یہی مطلب ہے بہت خوش ہوا بڑا احسان مند ہوا دوڑا ہوا باپ کے پاس گیا کہ مطلب سمجھ میں آ گیا، ایک مسافر نے سمجھا دیا حکیم صاحب باہر آ گئے شکریہ میں نبض دیکھی حالت سنی واللہ اعلم۔

اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا الصِّرَاطَ المستقيمَ، وَاَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اِتِّبَاعَهٗ وَاَرِنَا الْبَاطِلَ باطلًا وَارْزُقْنَا اِجْتِنَابَهٗ وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام على رسوله النبی الامين وعلیٰ آله وصحبه اجمعين۔

ہر کہ خواند دعا طمع دارم زانکہ من بندۂ گنہگارم

ابو یحییٰ محمد زاہد بن اسمٰعیل مظاہری

سابق استاذ جامعہ اشرف العلوم رشیدی، گنگوہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی اَنطَقَ کُلَّ شَیْءٍ وَجَعَلَ مِنَ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ والصلوٰۃُ والسلامُ علٰی الافضلِ من کل رسولٍ ونبیٍ وعلیٰ اٰلہ واصحابہ الذین ضَبَطُوا مِنْ نَبِیِّہٖ کُلَّ جَلِیٍّ وَخَفِیٍّ : اما بعد!

تَصَوّرَاتُ ﴿سبق اول﴾

علم کی تعریف اور اس کی قسمیں

پیارے بچو! تمہارے اس سبق میں صرف تین چیزوں کا ذکر ہے، علم اور ایک یہ کہ یہ دو طرح کا ہوتا ہے تصوّر ہوگا یا تصدیق ٹھیک سے ان تینوں کو سمجھ لو اس سبق میں دیئے گئے سوالات کے جوابات تم خود بخود نکال لوگے۔

چنانچہ سنو! کہ علم کے معنی جاننے کے ہیں اور کسی چیز کے جاننے کا مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ چیز جس کو تم نے جانا ہے اس کی تصویر اور فوٹو تمہارے ذہن میں کھنچ آتا ہے مثلاً دلّی کی جامع مسجد اور آگرہ کا تاج محل دونوں تم نے دیکھے اور ہر ایک کو دیکھ کر الگ الگ نقشہ دونوں کا ذہن میں آیا تو تم اپنے ذہن کے اندر اندر جان رہے ہو کہ آگرہ کا تاج محل اس طرح کا ہے اور دلی کی جامع مسجد اس شکل کی ہے یہی ان دونوں کا علم ہے ایسے ہی آدمیوں کے علم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ شکل تمہارے ذہن میں ہو کہ مثلاً زید کی شکل اس طرح کی ہے عمرو کا چہرہ یوں ہے بکر کا حلیہ یہ ہے، اسی طرح جانوروں کا علم یہ ہے کہ مثلاً بکری، بیل، بلی، کتا، ان سب کی جدا جدا شکل تمہارے ذہن میں ہو کہ کون کس طرح اور کس شکل کا ہوتا ہے اسی طرح پھلوں کا علم یہ ہے کہ امرود، ناشپاتی، سیب، کیلا ان کی تصویریں الگ الگ ذہن میں ہوں ذائقوں اور خوشبوؤں کا علم یہ ہے کہ کڑوے میٹھے کسیلے ذائقے نیز ہر ہر خوشبو کے کیف کی تصویر ہمارے دماغ میں ہے غرض یہ کہ دنیا کی ان گنت چیزوں کے جو نقشے اور فوٹو ہمارے ذہنوں میں ہیں اور ہر ایک کی ذہن میں جو الگ پہچان ہے یہی ان چیزوں کا علم ہے اور یہی نقشے اگر ہمارے ذہنوں سے نکل جائیں اور ہم بھول جائیں تو یہی ان کا جہل ہے، چنانچہ بہت سے راستے گلیاں کوچے سڑکیں اور جو علوم وفنون ابھی تک نہیں پڑھے اور سیکھے وران کی تصویریں ہمارے ذہن میں نہیں ہیں ان سب کے اعتبار سے ہم جاہل کہلاتے ہیں۔

بچو! یاد رہے کہ ہمارے ذہن میں جو نقشے ہیں وہ دو طرح کی چیزوں کے ہوتے ہیں (۱) وہ چیز ایسی ہو کہ باہر کی دنیا میں موجود ہو اور باقاعدہ اس کا جسم ہو جیسے زمین، آسمان، دلّی کی جامع مسجد، تاج محل، لال قلعہ، کرتہ، ٹوپی وغیرہ وغیرہ (۲) وہ چیز ایسی ہو جو صرف ذہن ذہن اور فقط عقل عقل کے اندر سمجھی جاتی ہو باہر کی دنیا میں کوئی اس کا وجود اور جسم نہ ہو جیسے بزدلی بہادری، خوف، علم، جہل، سخاوت، وغیرہ وغیرہ کہ ان لفظوں کو جن چیزوں پر بولا جاتا ہے وہ ذہن ذہن میں ہی سمجھی جاتی ہیں یہ باہر کی دنیا میں نہیں پائی جاتی ہیں، اول والی چیزوں کو اعیان کہتے ہیں دوسرے والی چیزوں کو اعراض کہا جاتا ہے اور اول چیزوں کے جاننے کو علم الاعیان کہتے ہیں دوسری قسم کی چیزوں کے جاننے کو علم الاعراض کہتے ہیں۔

پھر ہم جس چیز کو جانیں گے تو ہمارا یہ جاننا دو طرح کا ہوگا (۱) تصور (۲) تصدیق، ہماری کون سی جان کاری تصور بنے گی کون سی تصدیق اس کا فیصلہ کرنے کے لئے مندرجہ ذیل تفصیل جاننا ضروری ہے۔

سنئے! ہماری بات دو قسم کی ہوتی ہے (۱) معقول (۲) ملفوظ، کوئی بھی بات ہو جب ہم اس کو کہنا چاہتے ہیں تو کہنے سے پہلے وہ ہمارے دماغ اور ذہن میں گھومتی ہے پھر اس ذہن میں آنے والی بات کو ہم لفظوں میں کہہ دیتے ہیں یا لکھ دیتے ہیں جب تک یہ بات ذہن میں ہے تو اس کا نام قول معقول ہے اور جب لفظوں میں آگئی ہے تو یہ قول ملفوظ ہے، جیسا کہ تحریر میں آنے والی بات کو قول مکتوب کہیں گے، اب دیکھو منطقی لوگ اول والی بات سے ہی بحث کرتے ہیں دوسری والی سے نحوی لوگ گفتگو کرتے ہیں، پھر جس طرح ہم لفظوں میں کہی ہوئی بات کو مفرد اور کسی کو مرکب ناقص اور کسی کو مرکب تام اور جملہ کہتے ہیں، اسی طرح ذہن میں آنے والی بات بھی انہیں قسموں کی ہوتی ہیں، کوئی مفرد کوئی مرکب ناقص اور کوئی مرکب تام اور جملہ بلکہ اصل تو مفرد اور مرکب ناقص اور تام پہلے ذہن میں بنتا ہے پھر لفظوں میں مفرد، مرکب ہوتا ہے، چنانچہ اگر ایک بات ذہن میں آئی تو اس کے لئے ایک لفظ بولا جائے گا دو آئی دو لفظ، تین یا چار جتنی بھی زیادہ ہوتی رہیں گی اس کے مقابلے میں اتنے ہی لفظ بول دیتے ہیں، چونکہ دوسرے کو اپنے ذہن میں آئی ہوئی بات کو سمجھانے کے لئے بغیر الفاظ کے کوئی چارہ نہیں ہے، ناقص بات ذہن میں آئی اور یہ دوسرے سے کہنی ہو تو ناقص ہی لفظوں میں کہی جائے گی، تام ذہن میں آئے تو اس کے لئے تام لفظ لاؤ گے تو مناطقہ کے یہاں تو مفرد، مرکب، تام، یا ناقص یہ تمام قسمیں ذہن میں آئی ہوئی باتوں کی ہیں پھر ان کے لئے جو لفظ آتے ہیں تبعاً انہیں بھی مفرد، مرکب، تام، ناقص کہہ دیتے ہیں۔

اب یاد رکھو! اگر تمہارے ذہن میں آئی ہوئی چیزیں ایسی اور اتنی ہوں کہ جن میں سے ایک کو ہم مبتدا ٹھہرا سکیں اور دوسرے کو خبر یعنی ایک چیز ان میں سے وہ ہو سکے جس کے متعلق خبر دی جا سکے اور دوسری وہ جس کے ساتھ خبر دے سکیں تو اس کا نام تصدیق ہے، مثلاً تمہارے ذہن میں ایک شخص اور اس کا عالم یعنی پڑھا لکھا ہونا آیا اب تم اس کو اور کسی سے بھی بتانا چاہو تو بتانے میں لفظ لاؤ گے مثلاً اس شخص کا نام لو گے مثلاً وہ زید ہو تو وہ زید بن گیا، جس کے بارے میں خبر دو گے اور اس کا عالم یا پڑھا لکھا ہونا یہ وہ چیز ہو جس کی اس کے بارے میں خبر دو گے تو اب یہاں دونوں چیزیں آگئیں لہذا (زید عالم ہے) یہ تصدیق بن گیا ہے کیونکہ تم نے اپنے ذہن میں ایک چیز کو دوسری کے لئے ثابت کر دیا ہے اور تصدیق اسے ہی کہتے ہیں کہ ایک چیز دوسری کے لئے ذہن میں ثابت کرنا یا ایک چیز کی دوسری سے نفی کرنا، مثلاً تمہارے ذہن میں زید کے بارے میں نہ عالم ہونا پایا جاتا ہو تو یہ بھی تصدیق ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذہن کے اندر اگر ایک چیز کو دوسرے کے لئے ثابت کر رکھا ہو یا نفی کر رکھی ہو دونوں کا نام تصدیق ہے، مگر ایک شرط اور بھی اس میں ضروری ہے کہ تمہیں ایک چیز کو دوسری کے لئے ثابت کرنے یا نہ کرنے میں پختہ یقین ہو تبھی تصدیق بنے گی ورنہ اگر شک رہا ہو تو یہ تصور کہلائے گا۔

اسی طرح ایک چیز کو دوسری کے لئے ذہن میں ثابت کرنے یا اس سے نفی کرنے کے بجائے کسی کو کوئی چیز کرنے کا حکم ہے جیسے امر میں، یا نہ کرنے کا جیسے کہ نہی میں، یا کسی سے کسی چیز کی درخواست ہے جیسے عرض میں، یا کسی کے بارے میں کسی چیز پر تعجب ہے سب تصور ہے،

غرضیکہ جملہ انشائیہ کی تمام قسمیں تصور ہیں کیونکہ ان میں کسی کو کسی کے لئے ثابت کرنا یا نہ کرنا جو تصدیق میں ہوتا ہے نہیں پایا جاتا۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جس چیز کے لئے ہم ثابت کرتے ہیں اس کو مثبت لہ کہتے ہیں اور جس کو ثابت کرتے ہیں مثبت کہتے ہیں، پھر یہ ضروری نہیں کہ یہ مثبت لہ اور مثبت دونوں ایک ایک ہی چیز ہو بلکہ چار شکلیں ہیں (۱) دونوں ایک ایک اور مفرد ہوں جیسے کہیں زید عالم ہے زید جو مثبت لہ ہے مفرد ہے اسی طرح عالم ہے جو مثبت ہے یہ بھی مفرد ہے (۲) دونوں کئی کئی اور مرکب ہوں جیسے کہیں زید، خالد عمرو، بکر (سب کے سب) حافظ، قاری، مولوی، حاجی ہیں کہ اس میں چاروں کے لئے چار چار چیز کو ثابت کیا ہے (۳) اول مفرد ہو ثانی مرکب ہو، جیسے زید عمرو کا غلام ہے، مثبت لہ یعنی زید مفرد ہے اور عمرو کا غلام ہے مثبت یہ مرکب ہے (۴) اول مرکب ثانی مفرد ہو جیسے زید کا غلام، حافظ ہے، مثبت لہ یعنی زید کا غلام مرکب ہے اور مثبت یعنی حافظ ہے، مفرد ہے تو صرف مثبت لہ یا صرف مثبت اگر ہے تو یہ تصور ہے خواہ تمہارے یہ مثبت لہ اور مثبت مرکب اضافی ہوں اور پھر مرکب اضافی میں چاہے دو کلمے ہوں جیسے زید کا غلام یا تین ہوں جیسے زید کے بھائی کا دوست یا چار ہوں جیسے زید کے والد کے استاذ کا صاحبزادہ یا اور زیادہ ہوں، اسی طرح مرکب توصیفی میں اگر موصوف اپنی کئی صفتوں کے ساتھ ہو مثلاً زید عالم حاجی، نمازی، دیندار اور اس پورے کو فقط مثبت لہ یا مثبت بنایا ہے تو یہ بھی تصور ہے، غرضیکہ متکلم کے ذہن میں جب تک مثبت لہ اور مثبت دونوں نہیں آجاتے ہیں تب تک تصدیق نہیں بنے گی خواہ یہ ذہن میں آنے والی چیزیں کتنی ہی کیوں نہ ہوں۔

بہرحال تصدیق بننے کے لئے ضروری ہے کہ متکلم اپنے ذہن میں کسی ایک کو مثبت لہ اور دوسری کو مثبت قرار دے، جس کو مثبت لہ قرار دے گا وہ اہل منطق کے یہاں موضوع اور محکوم علیہ کہلاتی ہے اور جس کو مثبت قرار دے وہ محمول اور محکوم بہ کہلاتی ہے، پھر بعض دفعہ ایسا بھی ہوگا کہ ایک وقت مکمل جو مثبت لہ تھا دوسرے وقت میں اس مکمل کو کھول کر فقط اسی سے موضوع محمول دونوں بن جاتے ہیں اور جو چیز پہلے تصور تھی وہ تصدیق ہو جائے گی مثلاً عمرو کا بیٹا مرکب اضافی ہے اور تصور ہے یہ صرف موضوع بنے گا یا محمول، موضوع بناتے ہو تو محمول لاؤ اور کہو عمرو کا بیٹا کھڑا ہے اور محمول بناتے ہو تو موضوع لاؤ مثلاً کہو یہ عمرو کا بیٹا ہے لیکن اگر ہم عمرو کے لئے بیٹے ہونے کو ثابت کریں مثلاً کہیں عمرو بیٹا ہے تو اب عمرو مثبت لہ یعنی موضوع اور بیٹا ہے مثبت یعنی محمول ہو گیا چونکہ تصدیق کے دونوں جزء آگئے لہذا (عمرو بیٹا ہے) تصدیق ہے لیکن عمرو کا بیٹا اضافت کے ساتھ یہ تصور ہے۔

ایسے ہی زید مولوی آیا تھا میں زید مولوی مرکب توصیفی ہے اور پورے کا پورا موضوع ہے اور یہ تصور ہے اور آیا تھا محمول ہے لیکن اگر کہیں زید مولوی ہے تو اب یہ تصدیق ہو گیا ہے، تو اصل مدار متکلم کے خیال پر ہے جتنے کو وہ مثبت لہ یا مثبت بناتا ہے اتنا ہی مثبت لہ اور مثبت بن جائے گا بس ہمیں تو یہ چاہئے کہ تصدیق بننے کے لئے دو چیزیں درکار ہیں (۱) موضوع یا مثبت لہ (۲) محمول یا مثبت اور تیسری چیز ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے ثابت ہونے کا ذہن کے اندر پختہ یقین پایا جانا، لہذا اگر صرف ایک چیز پائی گئی تو یہ تصور ہے چنانچہ مرکب ناقص خواہ اضافی ہو خواہ توصیفی خواہ بنائی خواہ منع صرف یہ ہمیشہ تصور کہلائے گا کیونکہ مرکب ناقص کے بارے میں یہ طے ہے کہ یہ مکمل تصدیق کا ایک جزء بنتا ہے چاہے موضوع بنالو اور چاہے محمول اور اگر کہیں دونوں جزء تصدیق کے

موجود ہیں تو ضروری ہے کہ ان دونوں جُزؤں میں ذہن کے اندر نسبت اور اسنادہو یعنی جوڑ ہو۔

پھر اسناد یا نسبت کی دو قسمیں ہیں (۱) ناقصہ (۲) تامہ، ناقصہ تو یہ ہے کہ ذہن میں ایک چیز کا دوسری کے لئے ثابت ہونا یقینی نہ ہوا گر یقینی ہو تو یہ تامہ ہے مثلا دہلی کے بارے میں اگر بڑے ہونے کا پختہ خیال ہے تو تم نے جو بڑے ہونے کو دہلی سے جوڑا ہے تو یہ جوڑ اور نسبت تامہ ہے اور اگر دہلی کے بڑے ہونے کے بارے میں شک ہو تو یہ نسبت اور جوڑ ناقصہ ہے تو چونکہ تصدیق بننے کے لئے تامہ جوڑ ہونا ضروری ہے لہذا اگر (زید عالم ہے) کہو گے تو اس جملہ میں تم نے جو عالم ہونے کو زید کے لئے ثابت مانا ہے اگر پختہ طور پر یک طرفہ طے ہے ذہن میں کہ وہ عالم ہے ہی تو تصدیق بنے گا اور اگر تذبذب اور شک ہے تو پھر یہی جملہ تصور ہو جائے گا۔

لہذا اب تصور وتصدیق کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوا کہ تصدیق ایسے علم اور جانکاری کو کہا جاتا ہے کہ ذہن کے اندر کسی چیز کے متعلق پختہ طور پر مثبت یا منفی طریقہ پر کچھ پایا جانا، جیسے دلی کی جامع مسجد کے بارے میں بڑی ہونے کا پایا جانا یا چھوٹی نہ ہونے کا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے بارے پختہ طور پر ایک ہونے کا ذہن میں ہونا ایسے ہی محمدؐ نامی شخصیت کے متعلق رسولؐ ہونے کا ذہن میں ہونا، آسمان کے بارے میں اوپر ہونے کا ذہن میں ہونا اور نامعلوم کتنی ہی چیزیں دنیا بھر کی ہمارے ذہن میں ایسی ہیں کہ ہم ان کے متعلق پختہ طور سے جانتے ہیں کہ وہ یوں نہیں یوں ہے، یعنی ان سے کوئی صفت جڑی ہوئی ہے یا نہیں جیسے سہارنپور کے بارے میں ضلع اور اترپردیش کے بارے میں صوبہ اور ہندوستان کے بارے میں ملک ہونے کا ہمیں پختہ یقین ہے، تو اس طرح کی جان کاری اور علم تصدیق کہلاتی ہے اور تصور یہ ہے کہ محض چیزیں ذہن میں ہوں کسی کو کسی سے نفیاً یا اثباتاً جوڑ نا ذہن میں نہ پایا گیا ہو، واللہ اعلم۔

حلِّ سُوالات

ان مثالوں میں غور کرو اور بتاؤ کہ تصور کون ہے اور تصدیق کون ہے؟

(۱) زید کا گھوڑا، جوابؔ مرکب اضافی ہے اور تصور ہے۔ (۲) عمرو کی بیٹی، جوابؔ مرکب اضافی ہے اور تصور ہے۔

(۳) عمرو زید کا غلام، جوابؔ تصور ہے کیونکہ یہ کلام فقط مبتدا ہے خبر نہیں ذکر کی گئی یعنی عمرو زید دونوں کے غلام کے متعلق جو خبر آئی وہ ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۴) بکر خالد کا بیٹا ہوگا، جوابؔ تصور ہے کیونکہ اگرچہ مبتدا خبر دونوں آئیں یعنی بکر کے لئے خالد کا بیٹا ہونا ثابت کیا ہے مگر ہوگا کہنے سے شک ظاہر ہو رہا ہے۔

(۵) سرد پانی، جوابؔ تصور ہے مرکب توصیفی ہے۔

(۶) محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں، جوابؔ تصدیق ہے کیونکہ مبتدا خبر دونوں مذکور ہیں اور خبر یعنی اللہ کے سچے رسول بننا مبتدا یعنی محمدؐ کے لئے بالیقین ثابت ہے۔

(۷) جنت حق ہے، جوابؔ تصدیق ہے۔ (۸) دوزخ کا عذاب، جوابؔ تصور ہے کیونکہ مرکب اضافی ہے۔

(۹) قبر کا عذاب حق ہے، جوابؔ تصدیق ہے۔ (۱۰) مکہ معظّمہ، جوابؔ تصور ہے کیونکہ موضوع بناؤ گے تو محمول کی ضرورت ہوگی اور محمول بنایا تو موضوع کی مثلاً دونوں ذکر کرتے تو یا تو یوں کہتے یہ مکہ ہے یا یہ کہتے کہ مکہ معظّمہ مبارک شہر ہے، اول میں یہ موضوع لایا گیا ثانی میں مبارک شہر ہے محمول لایا گیا۔

سبق دوئم

تصور اور تصدیق کی قسمیں

گذشتہ سبق میں تم نے علم اور اس کی دو قسمیں تصور و تصدیق کا مطلب سمجھا ہے، اب اس سبق میں تصور و تصدیق کی قسمیں کہ تصور کتنی طرح کا ہوتا ہے اور تصدیق کتنی طرح کی بتائیں گے، چنانچہ بتایا ہے کہ تصور بھی دو طرح کا ہوتا ہے اور تصدیق بھی ایک تصور وہ ہے جس کو بدیہی کہتے ہیں دوسرا وہ جسے نظری کہتے ہیں، اسی طرح تصدیق بھی دو قسم کی ہوتی ہے، بدیہی یا نظری۔

اب بدیہی اور نظری کی تعریف سنو! پھر تم خود بخود جان لوگے کہ تصور بدیہی اور نظری یا تصدیق بدیہی اور نظری کسے کہتے ہیں، بدیہی کے معنیٰ ہیں اچانک فوری بے غور وفکر سمجھ میں آجانے والی چیز اس کے مقابلے میں نظری کے معنی ہیں غور اور فکر والی سوچ کی محتاج بننے والی چیز، اب یہ تو تم جان ہی چکے ہوگے کہ جو چیز ہم جانیں گے وہ دو طرح کی ہوتی ہے تصور یا تصدیق اور ہماری سب معلومات جو ہمیں حاصل ہیں یا آئندہ ہونگی وہ دو حال سے خالی نہیں ہونگی بلکہ تمہاری ہر معلومات تصور و تصدیق میں سے کسی ایک میں ضرور داخل ہوگی۔

اب اگر کوئی چیز سننے سے ہی براہ راست یعنی بے غور وفکر اور بے سوچ سمجھ میں آجاتی ہو تو یہ چیز جو اپنے آپ ہی سنتے ہی سمجھ میں آجاتی ہے اگر تصور ہے تو تصور بدیہی اس کا نام رکھا جائے گا اور اگر تصدیق ہے تو تصدیق بدیہی ، اگر کوئی چیز غور وفکر کے بعد یا کسی کے سمجھانے سے سمجھ میں آئے تو اگر یہ سمجھائے سے سمجھ میں آنے والی یا غور وفکر کے بعد عقل میں آنے والی چیز تصور ہے تو اس کا نام تصور نظری ہے اور اگر یہ تصدیق ہے تو تصدیق نظری کہلائے گی۔

اب دیکھو دنیا میں کچھ چیزیں تو ایسی ہیں جن کو ہمیں کسی سے سمجھنا نہیں پڑتا اور نہ ان کے سمجھنے کے لئے دماغ لڑانا پڑتا ہے بلکہ یوں ہی اپنے آپ از خود وہ جان لیجاتی ہیں جیسے سردی، گرمی، پانی، آگ وغیرہ اور دوسری آپس میں استعمال ہونے والی چیزیں گھروں میں بازاروں میں سماج میں یہ سب اس طرح کی چیزیں بدیہی کہلاتی ہیں جن کو پڑھا لکھا ان پڑھ جاہل سب بولتے اور سمجھتے ہیں اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کو ہمیں باقاعدہ دماغ خرچ کر کے سمجھنا پڑتا ہے یا کسی سے سمجھنی پڑتی ہیں جیسے اسم، فعل، حرف، معرب، مبنی کہ ان سب کی تعریف باقاعدہ نحو میں پڑھنی ہوتی ہے یا اظہار، اخفاء تفخیم، ترقیق، باقاعدہ علم تجوید کے ذریعہ ان کا ہمیں علم ہوگا یہ سب نظری ہیں۔

اسی طرح کچھ لفظ ایسے ہیں کہ ان کو سنتے ہی ہم جان جاتے ہیں کہ فلاں چیز کے لئے یہ الفاظ بولے گئے ہیں مثلاً بیل، بھینس، ہاتھی لیکن اگر کسی نے گینڈا یا تیندوا یا کسی ایسے جنگلی جانور کا نام لیا جو تم نے نہیں دیکھا تو تم کو کچھ پتہ نہیں چلے گا کہ اس نے کون سے جانور کا نام لیا، لہذا یہ نظری ہوگا اور تم کو بتانا پڑے گا کہ کیسا جانور ہے، تو اصل چیزوں کا بدیہی ونظری ہونا آدمیوں کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، مثلاً مسلمانوں

کے نزدیک فرشتہ کا لفظ بدیہی ہے غیر مسلموں کے یہاں نظری، کیونکہ ان کو سمجھانا پڑیگا، تو ایک ہی چیز ایک شخص کے لحاظ سے بدیہی دوسرے کے لحاظ سے نظری ہوسکتی ہے، چنانچہ معرب مبنی علم نحو جاننے والے کے نزدیک بدیہی نہ جاننے والے کے نزدیک نظری ہے، تو نظری چیز جاننے کے بعد بدیہی ہوجاتی ہے لیکن اگر غور وفکر سے حاصل ہو تو اس کو نظری ہی کہیں گے خواہ اب وہ جاننے کے بعد بدیہی بن گئی ہو، کیونکہ اصل نظری کا مدار اس پر ہے کہ دماغ اور ذہن خرچ کر کے یا سمجھانے سے حاصل ہو اور جو اپنے آپ حاصل ہوجاتی ہوں اور ان کو عالم جاہل پڑھا لکھا ان پڑھ سب جان لیتے ہوں ایسی چیزوں کو بدیہی کہتے ہیں، چنانچہ آسمان، زمین، بادل، بارش، دھوپ، سایہ، سب بدیہی ہیں دنیا کا ہر آدمی بدّھو اور عقلمند ان کو سمجھتا ہے لیکن پلصراط، جنت، قبر کا عذاب، اعمال کی ترازو، جنت کے خزانے یا کوثر جنت کی حوض ہے، یہ چیزیں مذہب اسلام سے تعلق رکھتی ہیں ان کو سب نہیں جان سکتے ہیں بلکہ مذہب اسلام میں بھی کتنے ہی لوگ ایسے ملیں گے جنہیں ان چیزوں کا علم نہیں ہے کیونکہ کبھی دینی محفلوں اور اجتماعوں میں شرکت یا اس قسم کی باتوں کے ذہن میں ڈالنے کا انہیں موقع نہیں ہوا۔

اسی طرح جن، فرشتہ، بھوت، دیو، پری، یہ ایسی ہیں کہ جنہیں دنیا کا ہر آدمی نہیں جانتا کیونکہ کوئی تو انکا وجود ہی نہیں مانتا لہذا اس طرح کی چیزوں کو نظری کہیں گے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی خاص حلقے میں سمجھی جانے والی چیزیں نہ ہوں تب بدیہی بنیں گی ورنہ نظری ہیں۔

بہر حال بدیہی نظری کا فیصلہ تو اب تم کر ہی لوگے اب ذرا یہ سمجھو کہ اس بدیہی یا نظری چیز کو تصدیق بدیہی کہو گے یا تصور بدیہی، ایسے ہی تصدیق نظری کہو گے یا تصور نظری، اس کو سمجھنا ہے اور یہ بہت آسان ہے کہ اگر وہ بدیہی بننے والی چیز مرکب تام ہے تو تصدیق ہے اور اگر اس سے نیچے نیچے ہے مثلا مرکب تام نہ ہو بلکہ ناقص ہو اس طرح کہ اس میں شک ہے یا مرکب اضافی یا توصیفی ہے یا صرف مفرد کلمہ ہے تو یہ سب تصور ہے مثلاً اگر ہم کہیں دھوپ نکلی ہوئی ہے تو یہ مرکب تام ہے اور دھوپ نکلنے کا مطلب کیا ہوتا ہے اسے ہر بدّھو اور عقلمند سمجھتا ہے لہذا یہ تصدیق بدیہی ہے اور اگر صرف دھوپ کہیں تو یہ تصور بدیہی ہے یا سخت دھوپ کہیں تو یہ مرکب توصیفی ہے اور یہ بھی تصور بدیہی ہے وغیر ذلک۔

ایسے ہی پریاں موجود ہیں یہ مرکب تام ہے اور نظری ہے، کیونکہ پریاں کیا بلا ہے اسے ہر کوئی نہیں جانتا بتانا پڑے گا کہ پریاں کیا چیز ہوتی ہے، نیز موجود کیسے ہیں کبھی دیکھنے میں تو نہیں آئیں لہذا یہ تصدیق نظری ہے اور اگر صرف پریاں کہو تو تصور نظری ہے، ایسے ہی عالم بنانے والا اور تصرف کرنے والا ایک ذات پاک ہے اسے ہر کوئی نہیں جانتا بہت سے تو یونہی نہیں جانتے کہ عالم اور دنیا کا بنانے والا ہے بھی یا نہیں چہ جائے کہ اس کے ایک ہونے کو جانتے ہوں پھر وہ ایک ہی ہے اس کو باقاعدہ دلیل سے سمجھانا پڑے گا کہ پوری دنیا کا بنانے والا صرف ایک ذات ہے جسے خدا کہتے ہیں کیونکہ اگر دو ہوتے تو یقیناً جھگڑا پڑ جاتا کیونکہ ہر خدا اپنا اپنا رسول بھیج کر اپنی اپنی عبادت کا حکم کرتا حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ کبھی کسی نبی نے آکر کس امت کو یہ نہیں کہا کہ میں فلاں خدا کا رسول ہوں اور فلاں رسول فلاں خدا کا تھا تو جھگڑا نہ ہونا دلیل ہے ایک ہونے کی اور دنیا کا نظام چل رہا ہے کہ دن رات اور چاند سورج اپنے وقت پر نکل رہے ہیں یہ دلیل ہے کہ کوئی چلانے والی ذات ہے نیز

بنائے بغیر کوئی چیز نہیں بنتی لہذا یہ سب دنیا کی چیزیں بنانے سے ہی بنی ہیں اور جس نے بنایا وہ یہی ذات ہے جسے خدا کہتے ہیں۔

حَلِّ سُوالات

امثلۂ ذیل میں بتاؤ کہ کون تصور و تصدیق کس قسم کا ہے؟

(۱) پلصراط، جواب تصور نظری ہے۔
(۲) جنت، جواب تصور نظری ہے۔
(۳) قبر کا عذاب، جواب تصور نظری ہے کیونکہ مرکب ناقص اضافی ہے۔
(۴) چاند، جواب تصور بدیہی ہے۔
(۵) آسمان، جواب تصور بدیہی ہے۔
(۶) دوزخ موجود ہے، جواب تصدیق نظری ہے۔
(۷) ترازو اعمال کی، جواب تصور نظری، کیونکہ مرکب اضافی ناقص ہے۔
(۸) جنت کے خزانے، جواب تصور نظری ہے۔
(۹) عمرو کا بیٹا کھڑا ہے، جواب تصدیق بدیہی ہے۔
(۱۰) کوثر جنت کی حوض ہے، جواب تصدیق نظری۔
(۱۱) آفتاب روشن ہے، جواب تصدیق بدیہی ہے۔

سبق سویم

نظر، فکر، منطق کی تعریف، منطق کی غرض اور موضوع

بچو! اس سبق میں تم کو چار چیزیں جاننی ہیں (۱) نظر و فکر کا مطلب (۲) منطق کی تعریف (۳) منطق کی غرض (۴) منطق کا موضوع، ہم ترتیب وار ہر ایک کو سمجھاتے ہیں دھیان سے سمجھنا!

گذشتہ اسباق میں جان چکے ہو کہ ہمارا علم دو طرح کا ہوتا ہے تصور اور تصدیق اور جو کچھ بھی ہمارے دماغ یا ذہن میں معلومات ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں، اب جن چیزوں کو ہم جان گئے انہیں تو جان گئے لیکن جن کو نہیں جانتے ہیں انہیں جاننا پڑتا ہے لہذا جسے ہم جانتے ہیں اس کا نام تو تصور معلوم اور تصدیق معلوم ہے اور جسے نہیں جانتے وہ تصور نامعلوم (مجہول) یا تصدیق نامعلوم (مجہول) کہلاتا ہے اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ نامعلوم چیز کو اگر ہمیں معلوم کرنا اور جاننا ہے تو یہ نامعلوم چیز نامعلوم سے حاصل نہیں ہوگی اگر ہوگی تو کسی معلوم سے ہی حاصل ہوگی اور جیسے پیسہ پیسہ کو کماتا ہے اسی طرح علم سے دوسرا علم حاصل ہوتا ہے، جیسے ہم قرآن ناظرہ پڑھ کر حفظ پڑھنا سیکھتے ہیں یا اُردو پڑھنے کے بعد فارسی اور فارسی کے بعد عربی سیکھتے ہیں اور عربی جاننے کے بعد مختلف کتابیں اور قرآن وحدیث کا علم حاصل کرتے ہیں تو جانی ہوئی چیز سے انجانی چیز کا ہم پتہ لگالیتے، ہیں پھر یاد رکھنا چاہئے کہ جس چیز کو تم جاننا چاہتے ہو وہ اگر تصور کی لائن کی ہے تو تصور معلوم سے حاصل ہوگی اور اگر تصدیق کی لائن کی ہے تو تصدیق معلوم سے حاصل کی جائے گی، تصور معلوم سے تصدیق نامعلوم یا تصدیق معلوم سے تصور معلوم حاصل کرلو یہ مشکل ہے مثلاً عربی کے صرف ونحو (قواعد) سے عربی ہی پڑھنی آئے گی انگریزی پڑھنی نہیں آئے گی۔

لہذا یہ طے ہوا کہ تصور نا معلوم کو تصور معلوم سے حاصل کریں گے پھر یہ تصور نا معلوم جس معلوم تصور سے حاصل کیا جائے گا وہ کم از کم دو ہوں زیادہ کہیں تک بھی ہو سکتے ہیں اور جب ہم کسی چیز کو نہیں جانتے ہیں تو اس کے معلوم کرانے کے لئے ہمیں وہ چیز ایسے لفظوں سے سمجھائی جاتی ہے جن لفظوں کو ہم سمجھتے اور جانتے ہیں یہی الفاظ جن کو ہم جانتے ہیں اور پھر ان کے ذریعہ نا جانی ہوئی چیز کا ہمیں علم حاصل ہو جاتا ہے تعریف یا مُعرّف کہلاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص نہیں جانتا کہ بلی کیا چیز ہے تو تم نے اس کو بتایا کہ ایک جانور ہے جو میاؤں میاؤں کی آواز کرتا ہے گھروں میں آتا جاتا ہے چوہے پکڑتا ہے، یہ تمام الفاظ جو بلی کی تعارف اور اس کے سمجھانے کے لئے ذکر کئے مُعرّف یا تعریف کہلاتے ہیں، اسی طرح اسم، فعل، حرف، ان کی تعریف کرنے کے وقت ایسے جو لفظ لاؤ گے جن سے مخاطب واقف ہو ''تعریف'' یا ''معرّف'' ہے، اسی طرح انسان کو کوئی نہ جانتا ہو تو اس کے لئے انسان کی تعریف کریں گے کہ وہ ایک جاندار چیز ہے جو عقل و شعور رکھتی ہے، اسی طرح مینڈک اس کا مُعرِّف یا تعریف، ٹرٹر کرنے والا جانور، غرضیکہ کسی نا معلوم چیز کی ایسے لفظوں سے تشریح کرنا یا تعارف کرانا جن کو تمہارا مخاطب سمجھے تعریف یا مُعرِّف ہے۔

یاد رہے کہ وہ الفاظ جن سے کسی نا معلوم تصور کا علم حاصل کرو گے کم از کم دو ہونگے جیسے انسان کی تعریف میں حیوان اور ناطق یا کسی کو پتہ نہیں کہ فرس (گھوڑا) کیا چیز ہے تو اب تم اس سے کہو گے حیوانٌ صاھلٌ یعنی ایک ہنہنانے والا جانور ہے تو چونکہ وہ ہنہنانے اور جانور کو سمجھتا ہے اس لئے ان لفظوں سے فرس کو جان لے گا کہ کیا چیز ہوتی ہے۔

اور اگر وہ مجہول اور نا معلوم چیز جس کو تم جاننا چاہتے ہو تصدیق کی لائن کی ہو تو اس کو حاصل کرنے کے لئے دو یا زیادہ ایسی تصدیق کو ملا کر جن کا تمہیں علم ہے حاصل کرو گے مثلاً تم نے کسی شخص کو دیکھا جو اجنبی ہے یا کسی کا مہمان ہے اس کے بارے میں تمہیں ایک یہ علم ہوا اور یہ تصدیق ہے کہ یہ شخص دلی کا ہے اور دوسری بات (تصدیق) یہ بھی معلوم ہے کہ جو دلی کا ہوتا ہے وہ ہوشیار ہوتا ہے ان دونوں تصدیقوں سے خود بخود تم یہ جان جاؤ گے کہ یہ شخص ہوشیار ہے۔

یا مثلاً ضَرَبَ زیدٌ میں زید کے اعراب کا تمہیں علم نہیں کہ مرفوع ہوگا یا منصوب یا مجرور لیکن تم فاعل اور فاعل کے مرفوع ہونے کا مطلب جانتے ہو تو تم سے کہیں گے ''زید فاعل ہے اور ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے لہذا زید بھی مرفوع ہوگا'' تو دیکھو دو تصدیق (زید فاعل ہے اور ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے) سے تیسری تصدیق کا علم ہو گیا کہ زید کو مرفوع پڑھیں گے۔

ایسے ہی انسان کے جاندار ہونے کا تمہیں علم ہوا اور ادھر یہ بھی جانتے ہو کہ کوئی حیوان اور جاندار چیز ایسی نہیں جو جسم والی نہ ہو تو تیسری بات خود معلوم ہو جائے گی کہ انسان بھی جسم رکھتا ہے کیونکہ وہ حیوانوں میں سے ایک حیوان ہے اور ہر حیوان کا جسم ہوا ہی کرتا ہے، تو یہ دو تصدیقوں اور دو جانی ہوئی باتیں جن سے تم کو تیسری تصدیق یا تیسری بات کا علم ہوا ہے دلیل و حجت کہتے ہیں۔

گذشتہ گفتگو سے تمہیں یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ تصور کے اندر جس چیز کو جانتے ہیں وہ مفرد اور اکیلی ہوتی ہے اور جن لفظوں سے معلوم کراتے ہیں وہ چند مفرد لفظ ہوتے ہیں جن کے ایک ساتھ ملانے سے نا معلوم چیز کا علم حاصل ہو جاتا ہے، جیسے مثلاً فرشتہ تصور نا معلوم ہے

اس کی تعریف ان لفظوں سے کریں (هُوَ ذُوْ جِسْمٍ نُوْرَانِیٌّ لَطِیْفٌ لَا یَعْصِی اللّٰهَ) کہ (ایک لطیف نورانی جسم والا ہے جو اللہ کی نافرمانی نہیں کرتا) تو اس میں ذو جسم، لطیف، نورانی، لا یعصی اللہ سب معلوم تصورات ہیں جن سے مجہول تصور یعنی فرشتے کا علم ہو گیا۔

جس تصور نامعلوم کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں اس کو اہل منطق مُعرّف (بفتح الراء) کہتے ہیں اور جن معلوم تصوروں سے ہم نے اس نامعلوم کو حاصل کیا ان سب کے مجموعے کو تعریف یا مُعرِّف (بکسر الراء) کہتے ہیں کیونکہ مُعرَّف بفتح الراء کے معنیٰ ہیں جس کی تعریف کی گئی یا جس کو پہچانا گیا اور معرف بکسر الراء کے معنیٰ ہیں پہچوانے والا اور تعریف مصدر ہے جس کے معنی ہیں پہچوانا اور تصدیق کے اندر جو چیز مجہول تصدیقی ہے وہ جملہ اور مرکب تام ہوتی ہے گویا چند جانی ہوئی باتوں اور جملوں سے ہم ایک نامعلوم بات اور جملہ حاصل کر لیتے ہیں۔

جن معلوم جملوں سے تم کو نامعلوم جملہ حاصل ہوا اس کو دلیل و حجت کہتے ہیں اور اس نامعلوم جملہ کو نتیجہ کہتے ہیں، کذا فی الکبری رص ۷، جس کا بیان (سبق ششم حجۃ کی قسموں) میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اور ان دو تصدیقوں کو جن سے مجہول تصدیق حاصل ہوئی دلیل و حجت اسی لئے کہتے ہیں کہ دونوں تیسری تصدیق کے لئے دلیل و حجت ہیں کیونکہ حجت کے معنیٰ دو ہیں (۱) غلبہ کرنا (یعنی مصدری معنیٰ میں ہے) (۲) وہ چیز جس کے ذریعہ کسی چیز پر غلبہ حاصل ہو تو چونکہ آدمی معلومات تصدیقیہ مُرتّبہ سے اپنے مقابل پر غالب آ جاتا ہے یا اس کا علم اس کے جہل پر غالب آ جاتا ہے کہ دونوں تصدیقوں کے ملانے کے بعد تیسری تصدیق ازخود حاصل ہو جاتی ہے اس لئے حجت کہا گیا اور دلیل کے معنی لغت میں راہ دکھلانے والی چیز کے ہیں کیونکہ معلوم تصدیقات طالب کو مطلوب یعنی نتیجہ پر رہنمائی کر دیتی ہیں اس لئے ان جانی ہوئی تصدیقوں کو دلیل بھی کہتے ہیں۔

بچو! جب تمہیں یہ معلوم ہو گیا کہ معلومات سے مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس حاصل کرنے میں غلطی ہو جاتی ہے کیونکہ جب ہم کسی چیز کو حاصل کرتے ہیں تو ہمیں دو کام کرنے پڑتے ہیں (۱) ایسی چیزوں کو چھانٹنا جن سے وہ چیز تیار ہو سکے جس کو تیار کرنا چاہتے ہیں (۲) ان چھانٹی ہوئی اور منتخب کردہ چیزوں کو ایسی ترتیب سے سیٹ کرنا اور جوڑنا کہ جس سے یہ شئی وہ فائدہ دے سکے جو ہمیں درکار ہے، مثلاً اگر ہمیں گھڑی تیار کرنی ہے اور کہیں کسی جگہ پر مختلف پرزے پڑے ہوئے ہیں کہ کچھ ان میں ریڈیو کے ہیں اور کچھ گھڑی کے تو ہمیں اولاً تو ان ملے جلے گھڑی ریڈیو کے پرزوں میں سے فقط گھڑی والے پرزے الگ کرنے ہونگے اس کا نام انتخاب اور چھانٹنا ہے اور دوسرے نمبر پر ان چھانٹے ہوئے پرزوں کو ایسی سیٹنگ اور ترکیب دینی ہے جس سے یہ پرزے ٹائم بتانے کے قابل ہو جائیں اور اس ترکیب و سیٹنگ کا نام ترتیب ہے۔

اب سنو! کہ یہی انتخاب و ترتیب منطقیوں کے یہاں فکر و نظر کہلاتے ہیں (متاخرین منطقیین صرف ترتیب کو ہی نظر و فکر کہتے ہیں لیکن محققین اور پرانے منطقیین کے یہاں انتخاب و ترتیب دونوں کا نام ہے اور نظر اور فکر منطقیوں کے یہاں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں) ہاں تو کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ بجائے گھڑی کے ریڈیو کا پرزہ منتخب کر لیا اب بھی مطلوب (یعنی ٹائم بتانے والی مشین) حاصل نہ ہوگا اور اگر پرزے تو صحیح چھانٹ لئے مگر اوپر نیچے آگے پیچھے جس طرح وہ لگنے چاہئے تھے نہیں لگے اب بھی مطلوب حاصل نہ ہوگا۔

اسی طرح جب ہم مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی کو حاصل کریں گےتو اب ہمارے اپنے دماغ میں جمع شدہ معلومات دو طرح کی ہیں (۱) معلومات تصوریہ (۲) معلومات تصدیقیہ، تو اب اگر ہم مجہول تصوری کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اپنی ان معلومات میں سے فقط معلومات تصوریہ کے پرزے درکار ہیں تصدیقیہ والے ہمارے لئے بیکار ہیں، ایسے ہی جب مجہول تصدیقی کو حاصل کریں گےتو ہمیں معلومات تصدیقیہ کے پرزے درکار ہیں نہ کہ معلومات تصوریہ کے، پھر جہاں مجہول تصوری کے حاصل کے لئے صرف معلومات تصوری کو ہی ہمیں لینا پڑے گا تصدیقی معلومات ہمارے لئے بیکار ہیں وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ ان معلومات تصوری میں فقط ایسی معلومات ہوں جو ہما ادعیٰ حل کر دیں یعنی اس مجہول تصوری کو حاصل کرا دیں جس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، ایسے ہی مجہول تصدیقی کے لئے سب معلومات تصدیقیہ میں سے فقط وہ معلومات تصدیقیہ درکار ہیں جن سے وہ مجہول تصدیقی حاصل ہوسکیں جو ہمیں حاصل کرنا ہے کیونکہ مثلاً اگر تمہیں چھوٹی گھڑی بنانی ہو اور تمہارے پاس ملے جلے چھوٹی بڑی دونوں ہی گھڑیوں کے پرزے ہیں تو تمہیں باوجود اس کے یہ سب پرزے گھڑی کے ہیں مگر چھوٹی گھڑی کے لئے تو چھوٹے ہی پرزے چھانٹنے ہونگے، اسی طرح ہمیں معلومات تصوریہ میں سے صرف ایسی لینی پڑیں گی جن سے مطلوب تصوری حاصل ہو سکے اس کے خلاف کرنے سے مجہول کا حصول مشکل ہوگا۔

بہرحال گذشتہ گفتگو سے تمہیں اندازہ ہوگیا ہوگا کہ جب ہم کسی مجہول کو حاصل کریں گے تو انتخاب وترتیب درکار ہوگی اور اسی انتخاب وترتیب کا دوسرا نام نظر وفکر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں نظر وفکر کرنا ہوگا پھر اس نظر وفکر یعنی ترتیب وانتخاب میں غلطی ہوسکتی ہے بس اس غلطی کی اصلاح جس فن سے ہو اسی کو منطق کہتے ہیں۔

فن منطق سے اس کی اصلاح کیسے ہوتی ہے یہ موقوف ہے پورے فن منطق سے واقف ہونے پر، لہذا جب اس فن کو جان جاؤ گے خطاء فی الفکر اور نظر وفکر سے خود بخود حفاظت ہوجائے گی، جیسا کہ علم نحو زبر زیر پیش کی غلطی سے بچاتا ہے لیکن جب ہی جبکہ تم نے اس کو پڑھ لیا ہو اور اس میں مہارت ہوگئی ہو، بہرحال منطق کی تعریف جان گئے ہو کہ وہ فن جس سے نظر وفکر والی غلطی سے حفاظت ہو۔

اب رہا منطق کا موضوع تو سنو! کہ موضوع کسی فن کا وہ چیز ہوتی ہے جس میں اس سے بحث ہو، مثلاً علم تجوید ہے کہ اس میں الفاظ قرآن کے بارے میں جانا جاتا اور بحث کی جاتی ہے کہ کس کو پر اور کس کو باریک پڑھا جائے گا کہاں مد اور کھینچنا ہوگا کہاں نہیں لہذا علم تجوید کا موضوع وہ الفاظ قرآن ہوئے، اسی طرح علم منطق کا موضوع یعنی جس سے بحث کی جائے وہ ہماری معلومات ہی ہیں خواہ وہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ کیونکہ ان میں ہی بحث اور کھود کرید کر کے ہمیں ایسی معلومات نکالنی ہونگی جن سے مجہول حاصل ہو۔

اور اخیر میں منطق کی غرض جب منطق کی تعریف جان گئے تو تعریف خود بخود معلوم ہوگئی کہ منطق کے پڑھنے یا سیکھنے کی غرض نظر وفکر میں ہونے والی غلطی سے بچنا ہے، یاد رکھو کہ ہر فن کی غرض اس کی تعریف سے نکل سکتی ہے مثلاً علم نحو کی تعریف کہ وہ علم جس سے عربی پڑھنے لکھنے میں اعرابی غلطی سے بچ سکے، ہمیں علم نحو کی غرض اسی سے معلوم ہو رہی ہے کہ علم نحو کا مقصد زیر زبر پیش کی غلطیوں اور صحیح عربی بولنے لکھنے پڑھنے کی صلاحیت پیدا کرنا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

حل سُوالات

(۱) نظر وفکر کی تعریف بتاؤ، جواب نظر وفکر کہتے ہیں معلوم تصورات یا معلوم تصدیقات کو ایسے طریقے پر ترتیب دینا کہ جس سے مجہول تصوری یا تصدیقی حاصل ہو جائے۔

(۲) منطق کی تعریف کرو، جواب وہ علم کہ جس سے معلومات سے مجہولات کو حاصل کرتے وقت غلطی ہونے سے حفاظت ہو۔

(۳) منطق کی غرض، جواب نظر وفکر میں غلطی سے حفاظت کا ہونا۔ (۴) موضوع کس کو کہتے ہیں، جواب جس چیز سے کسی فن میں بحث ہو وہی اس فن کا موضوع ہوتا ہے۔

(۵) منطق کا موضوع، جواب وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ جو مجہولات تصوریہ اور تصدیقیہ کا علم حاصل کرا دیں۔

سبق چہارم

دلالت اور وضع اور دلالت کی قسمیں

دلالت کے معنی رہنمائی کرنے اور بتلانے کے ہیں جب ہم کسی دوسرے کو کوئی بات بتلاتے ہیں یا دوسرا کوئی بات ہمیں کہنا یا بتلانا چاہتا ہے تو اس کے مختلف طریقے ہیں (۱) بولکر (۲) لکھ کر (۳) اشارہ کر کے، اسی طرح جب ہم کسی چیز کو جانتے ہیں تو اس کا جاننا بھی کئی طریقے سے ہوتا ہے کسی نے بولا ہم نے سن لیا کسی نے لکھ دیا ہم نے پڑھ لیا کسی نے اشارہ کیا ہم نے اس کے اشارہ کو سمجھ لیا یا ہم نے کسی چیز کو دیکھا اس سے ذہن دوسری چیز کی طرف چلا گیا جس سے اس دوسری چیز کا بھی پتہ لگ گیا جیسے بہت زیادہ دُھواں دیکھنے سے پتہ لگ جاتا ہے کہ آگ لگ گئی ہے۔

تو یہاں دو چیزیں ہیں (۱) وہ چیز جس سے اس دوسری چیز کا پتہ لگتا ہے اور ہمیں دوسری چیز معلوم ہو جاتی ہے (۲) وہ چیز ہمیں جس کا پتہ لگا پہلی کا نام دالّ دوسری کا مدلولؔ ہے کیونکہ دالّ کے معنی ہیں رہنمائی اور پتہ کرنے والی چیز، اور مدلولؔ کے معنی جس پر رہنمائی ہو اور جس کا پتہ دیا جائے۔ اور دال کا مدلول کا پتہ دینا اور علم حاصل کرانا اس کا نام دلالتؔ ہے، مثلاً تم نے کمرہ میں بیٹھے بیٹھے صبح کے وقت صحن میں جو نظر ڈالی تو تم کو دھوپ نظر آئی دھوپ کو دیکھتے ہی تم نے جان لیا کہ سورج نکل چکا ہے تو یہاں دھوپ نے جو سورج کے نکل جانے کا پتہ دیا ہے اس پتہ دینے کا نام دلالتؔ ہے اور دھوپ کو دالّ کہیں گے اور سورج کو مدلولؔ، پھر اس دلالت کی مختلف قسمیں آئندہ ذکر ہو رہی ہیں کیونکہ دالّ اور پتہ کرنے والی چیز دو طرح کی ہوتی ہے جس کے لحاظ سے دلالت اور رہنمائی بھی دو طرح کی ہو جائے گی جیسا دالّ ہو گا ویسی ہی دلالت بنے گی مثلاً اگر دال لفظ ہوں جیسے کسی نے زیدؔ بولا تو اس لفظ کو سنتے ہی تمہارا ذہن اس کی ذات کی طرف گیا تو اس کے منہ سے جو تین حرف زؔ، یؔ، دؔ نکلے انہوں نے تم کو زید کا علم کرا دیا کہ اس لفظ زید سے اس کی تصویر تمہارے ذہن میں گھوم گئی تو یہاں دالّ لفظ ہے لہذا اس کا نام دلالت لفظیہ ہو گا اور اگر بے الفاظ اور بے بولے دلالت ہوئی جیسے کسی نے پوچھا زید کہاں؟ اور تم زبان سے کچھ نہیں بولے صرف ہاتھ سے اشارہ کر دیا اس جگہ کی طرف جہاں وہ بیٹھا تھا تو یہاں بھی زید کی ذات کا علم ہو گیا یعنی اس کے اشارے سے پتہ چل گیا کہ کہاں ہے تو یہاں دالّ ہاتھ کا اشارہ ہے تو یہ دلالت بے لفظ اور بے بولے ہے اس کا نام دلالتِ غیر لفظیہ ہے گویا جس دلالت میں بولنا نہ ہو اس کو غیر لفظیہ اور بولنا ہو تو لفظیہ کہلاتی ہے کیونکہ لفظؔ کے معنی بولنے کے ہی ہیں۔

پھر دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں مگر ان قسموں کو جاننا مشکل ہے جب تک وضع[1] کا مطلب نہ سمجھ لو اور وہ یہ ہے کہ دراصل انسانوں نے اپنے سمجھنے سمجھانے کی آسانی کے لئے آپس میں چیزوں کے نام رکھ لئے ہیں چنانچہ ہم نام لیکر پکارتے ہیں نام لیکر چیز منگواتے ہیں، نام لینے سے چیز سمجھ میں آتی ہے نام سے بڑے کام نکلتے ہیں، کیسی دِقّت ہوتی اگر چیزوں کے نام نہ ہوتے نیز بہت سی علامتیں بھی مقرر کر رکھی ہیں، چنانچہ برتنوں کے نام کسی کا گلاس کسی کا لوٹا ایسے ہی کپڑوں کے نام کسی کا ٹوپی کسی کا کرتہ ایسے ہی کسی چیز کو بس اور کسی چیز کو سائکل، جب ہم لوٹا کہیں جو کہ چار حرف ہیں لام واو، ٹ، الف تو ہم ایک مخصوص برتن سمجھیں گے ایسا نہیں ہوگا کہ گلاس جو دوسرا برتن ہے وہ سمجھ لیں بلکہ جو لفظ جس چیز کے لئے طے کر رکھا ہے اس لفظ سے وہی چیز سمجھتے ہیں اور ہر زبان والے اپنی اپنی زبان میں خوب سمجھتے ہیں کہ اس چیز کا یہ نام ہے اور اس کا یہ، اور جب یہ لفظ بولا جائے گا تو اس سے یہ چیز مراد ہوگی اور فلاں لفظ بولیں تو فلاں چیز مراد ہوگی۔

اسی طرح علامتیں مقرر ہیں مثلاً مسلمانوں میں نماز کا وقت ہونا اس کی علامت اذان ہے اور افطار و سحری کی بندش کے لئے گھنٹہ یا سائرن بجنا وغیرہ وغیرہ یا بڑے بڑے شہروں میں چوراہوں پر سبز لائٹ راستے سے گذرنے کی اجازت کی علامت اور سرخ لائٹ اگر جل رہی ہے تو روک لگانے کی علامت ہے کہ رک جاؤ، اسی طرح ہر زبان والے انہوں نے بولے جانے والے لفظوں کے مقابلے میں لکھائی کے حرف بنا دئے اور یہ طے کرلیا کہ جب منھ سے بولے جانے والے لفظ لکھائی میں لانے ہوں تو فلاں آواز کے لئے یہ حرف لکھنا اور فلاں کے لئے یہ مثلاً زید میں تین لفظ ہیں زا اس کی آواز اور ی اس کی آواز اور د اس کی آواز اور تو ان تینوں کے لفظوں کے ادا کرتے وقت جس طرح کی آواز ہمارے منھ سے نکلتی ہے اس آواز کے لئے یہ تینوں لفظ وضع ہو گئے، اسی لئے اگر کوئی املاء لکھا رہا ہو تو بولنے والا اپنے منھ سے جیسی آواز والا لفظ بولے گا لکھنے والا اس آواز کے مقابلے میں وہی حرف لکھے گا جو اس آواز کے لئے موضوع اور طے شدہ ہے ایسا نہیں ہوتا کہ آواز نکالی ہو زا کی لکھ رہا ہو را، یا بولا ہو جیم لکھ دیا ہو دال اسی طرح جب کسی تحریر کو پڑھتے ہیں تو اس تحریر کے ہر حرف کی وہ آواز نکالتے ہیں جس آواز کے لئے یہ حرف موضوع ہے، گویا کہ الفاظ اور بولوں کی ہر آواز کیلئے الگ الگ حرف ہے جیسا کہ ہر ہر حرف کے لئے الگ الگ آواز ہے یہی وجہ ہے کہ ڑ، گ، چ، ژ، وغیرہ یہ لفظ عربی میں نہیں تو آپ کبھی ان کی آواز کو عربی زبان والوں سے نہیں سنیں گے نہ اہل عرب میں یہ لفظ ہے اور نہ ان کے منھ سے ان کی آواز سننے میں آتی ہے۔

اس تفصیل کے سمجھنے کے بعد اب وضع کی تعریف سنئے کہ وضع کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے اس طرح مقرر یا خاص کر دینا کہ اول کو جاننے سے دوسری چیز کو جان لیا جائے مثلاً کافیہ، یا شرح جامی، یہ دونوں کتابوں کے نام ہیں جب کوئی لفظ کافیہ (یعنی ک، الف، ف، ی، ہ،) بولے گا تو تمہارا ذہن ایک ایسی خاص کتاب کی طرف پہونچے گا جس کا ان حرفوں سے نام رکھا گیا دوسری چیز سمجھ میں نہیں آئے گی، یا اسی طرح سر کا ہلانا اگر اوپر سے نیچے کو ہو تو ہاں کی علامت بننے کے لئے طے کیا گیا اور اگر دائیں سے بائیں کو بار بار ہلائے تو نا اور انکار کی علامت کے لئے وضع ہے، کبھی ہم اس کے خلاف نہیں سمجھتے کیونکہ ہماری اصطلاح مقرر ہے کہ چوڑائی

---

[1] وضع کے معنی ہیں طے اور مقرر کرنا۔

میں ہلانے میں انکار اور اوپر سے نیچے کو ہلانے میں تسلیم ہے، اگر کہیں اس کے خلاف ہو تو وہ ان کی اپنی اصطلاح ہے جس کا ان کو اختیار ہے، اول چیز جس کو طے کیا گیا موضوع اور جس کے لئے طے کیا گیا موضوع لہ اور یہ ایک چیز کو دوسری کے لئے طے کرنا وضع کہلاتا ہے، چنانچہ لفظ کافیہ موضوع اور جس کتاب پر یہ لفظ بولا گیا موضوع لہ اور جس نے اس مخصوص کتاب کے لئے یہ لفظ وضع کیا یعنی مصنف اس کو واضع کہیں گے اور اس کا اس لفظ کو اس اپنی کتاب کے لئے طے کرنا وضع کہلائے گا۔

دلالت کی اقسام

بچو! دلالت کی اولاً جو دو قسمیں ہیں لفظیہ و غیر لفظیہ ان کی تعریف اور مطلب ہم سمجھا چکے ہیں کہ اگر لفظوں سے دوسری چیز کا علم ہوا تو لفظیہ ورنہ غیر لفظیہ ہے، پھر ان دونوں کی تین تین قسمیں ہیں (۱) وضعیہ (۲) طبعیہ (۳) عقلیہ۔

اب دیکھو بچو! لفظیہ وغیر لفظیہ کی جو تین تین قسمیں نکلی ہیں ان میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں لفظیہ اور غیر لفظیہ، چنانچہ بہت سی کتابوں میں اسی طرح بیان کیا ہے، کمافی شرح التہذیب، اول طریقہ کہ لفظیہ کی تین قسمیں وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ، اور پھر غیر لفظیہ کی یہی تین قسمیں یہ تو تمہاری اس کتاب تیسیر المنطق میں ہے ہی پھر مرقات میں اسی طرح پڑھو گے، ہم چاہتے ہیں کہ دوسرے والے طریقہ سے جو شرح تہذیب میں ہے یہاں ذکر کریں کیونکہ وہ زیادہ مفید ہے۔

چنانچہ سنو! دلالت وضعیہ دو طرح کی ہوتی ہے (۱) لفظیہ (۲) غیر لفظیہ، وضع کے بارے میں تفصیل آچکی ہے کہ کسے کہتے ہیں، حاصل اس کا یہ تھا کہ کوئی واضع (طے کرنے والا) کسی چیز کو دوسری چیز کے لئے اس طرح وضع (طے) کردے کہ اول سے جس کو طے کیا گیا ہے خود بخود اس دوسری کا علم ہو جائے جس کے لئے طے کیا گیا ہے، پھر یہ پہلی چیز اگر لفظ ہیں کہ جن کو بولنے سے ہی دوسری کا علم ہوتا ہو تو اس کا نام ایسی دلالت وضعیہ ہے جو لفظیہ کہلاتی ہے جیسے کہ جب ہمیں آپس میں کسی دوسرے سے کوئی چیز منگوانی ہوتی ہے تو اس چیز کے لئے جس کو منگوانا ہوتا ہے وہ لفظ بولدیتے ہیں جو اس کے لئے وضع کیا گیا ہے مثلاً مجھے کاپی کی ضرورت ہو تو میں چار حرف کؔ، الفؔ، پؔ، یؔ، بول کر اس کو منگواؤونگا اسی طرح سبق پڑھاتے وقت جو بولا جاتا ہے یا تقریر کرتے ہوئے جو الفاظ ہمارے منہ سے نکلتے ہیں ان سب الفاظ کی دلالت وضعیہ ہے کیونکہ گفتگو میں جتنے بھی الفاظ بولے جاتے ہیں سب کسی نہ کسی معنیٰ کے لئے وضع اور طے ہیں جن کو ان لفظوں سے سننے والا سمجھتا رہتا ہے، بشرطیکہ اسی زبان میں بولا گیا ہو جس کو وہ جانتا اور سمجھتا ہے اور اگر اول چیز الفاظ نہ ہوں بلکہ غیر بولی جانے والی چیز ہے تو اس کا نام ایسی دلالت وضعیہ ہے جس کو غیر لفظیہ کہتے ہیں مثلاً اسٹیشن پر سگنل اسلئے وضع کئے گئے کہ ریل کے آنے کی اطلاع ہو، چنانچہ سگنل کے گرنے نے جو ریل کے چلنے یا آنے پر دلالت کی یہ دلالت وضعیہ ہے لیکن غیر لفظیہ کیونکہ سگنل گرنا کوئی لفظ نہیں ہے محض دیکھی جانے والی چیز ہے اسی طرح سحری، افطاری کے وقت پر دلالت کرنے کے لئے گھنٹہ یا سائرن بجنا دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ہے۔

فائدہ:۔ منطق کی کتابوں میں وضعیہ غیر لفظیہ کی مثال دوالّ اربعہ ہیں چونکہ منطق کی اکثر کتابوں میں یہی مثال دی گئی

ہے اس لئے ہم اس کو سمجھانا مناسب سمجھتے ہیں، تو تم جانو کہ دوالّ یہ دالّۃ کی جمع ہے جیسے دوابٌّ دابۃٌ کی ہے، دالّۃ کے معنی ہیں دلالت کرنے والی چیز اربع کے معنی چار کے ہیں تو دوالّ اربع کا ترجمہ ہوا چار دلالت کرنے والی چیزیں اور یہ وہ یہ ہیں (۱) خُطُوط (۲) عُقُود (۳) اشارات (۴) نُصُب، ان چاروں کی چار چیزوں پر دلالت ہے یعنی کہ ان کے چار مدلول ہیں واضع نے ان چاروں کو ان کے چار مدلولوں کے لئے وضع اور طے کیا ہے اور ان چاروں سے ان چیزوں پر دلالت ہوتی ہے جن کے لئے یہ طے اور وضع ہیں۔

اب نمبروار سمجھو کہ ان میں سے کون کس کے لئے وضع ہے اور کس کا موضوع لہ کیا چیز ہے۔

خطوط: یہ خطّ کی جمع ہے خطّ کے معنی لکھنے اور تحریر کے آتے ہیں لہذا خطوط کے معنی ہوئے تحریریں اور لکھائیاں ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ بات جیسے بول کر کہی جاتی ہے ایسے ہی لکھ کر بھی کہی جاتی ہے، پھر بول کر جو بات کہی جاتی ہے وہ بھی ایک طرح کی نہیں ہوتی بلکہ کوئی اردو میں کہتا ہے جن کی زبان اردو میں ہو، کوئی عربی یا فارسی یا انگلش میں جن کی زبان عربی فارسی یا انگلش ہو، ایسے ہی لکھائی میں اردو والے حرف اور طرح بناتے ہیں انگلش والے اور طرح لکھتے ہیں تو جیسے ہر زبان کے الفاظ وضع ہیں کسی نہ کسی چیز کے لئے اسی طرح ہر زبان میں تحریر اور حرف ہیں جو اس لئے وضع کر دئے گئے کہ یہ لکھے ہوئے حرف بدل بن جائیں ان لفظوں کے جو ہم زبان سے بولتے ہیں جس سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ آدمی لکھائی اور تحریر کی صورت میں بھی گفتگو کر لیتا ہے ورنہ آمنے سامنے ہی گفتگو کر کے بات بنا کرتی، لیکن اسی تحریر کی برکت ہے کہ پرانے لوگوں کی کتابیں اور ان کی تمام باتیں محفوظ ہیں، اسی طرح جب ہم خط لکھتے ہیں تو نقوش بنا دیتے ہیں جو قائم مقام گفتگو کے ہو جاتے ہیں، یا یہ میں جو کچھ اس کتاب میں لکھ رہا ہوں یہ متعین نقوش ہیں جو میرے دماغ میں آئی ہوئی باتوں پر دلالت کر رہے ہیں، لہذا ان نقوش کی جو دلالت ہے وہ وضعیہ ہے لیکن غیر لفظیہ کہ زبان سے بولے بغیر ہی محض انہیں دیکھ کر ہم وہ چیز جانتے ہیں جن پر ان نقوش کی رہبری و دلالت ہے اور اگر ہم کسی تحریر کو زبان سے بول کر پڑھنے لگے تو یہ دلالت غیر لفظیہ کے بجائے لفظیہ ہو جائے گی کیونکہ اب الفاظ کو سنکر وہ چیز سمجھ میں آجائی گی جس کے لئے یہ وضع کئے گئے ہیں، چنانچہ کوئی خط اگر تم نے محض آنکھوں سے دیکھ کر پڑھ لیا تو جو کچھ اس میں لکھا تھا سمجھ گئے تو یہ دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ہے اور اگر کسی نے پڑھا تم نے اس سے سنا پھر جانا کہ خط کا مضمون کیا ہے تو یہ لفظیہ کہلائے گی، بہر حال ہر زبان والے لوگوں نے جو تحریر شکل میں غائبانہ طور پر اپنی مراد سمجھانے کے لئے نقوش طے کر لئے یہ ان نقوش کی دلالت وضعیہ غیر لفظیہ یعنی کہ تَحْرِیْرِیَّہْ ہے۔

عُقُود: عَقْدٌ کی جمع ہے جس کے معنی گرہ اور گانٹھ کے ہیں، ہاتھ کی انگلیوں میں جو جوڑ ہیں وہ مراد ہیں کیونکہ ہر انگلی میں تین تین جوڑ ہیں لہذا پانچ میں پندرہ ہو گئے اور دس میں تیس، تو ان گرہوں کی دلالت اعداد اور گنتی پر ہوتی ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ مجھے کچھ روپے دید و اس نے پوچھا کہ کتنے؟ اور تم نے پانچ انگلیاں سامنے کر دیں اور ہر انگلی پر دوسرے ہاتھ کی انگلی کو اس طرح پھرا دیا کہ جس سے ہر انگلی میں موجود تین گرہوں اور گانٹھوں کی طرف اشارہ ہو جائے تو گویا تم نے اس کو پندرہ روپے دینے کے لئے کہا، اسی طرح تسبیح پڑھتے ہوئے ہم ہاتھ کی ہر گرہ پر سبحان اللہ یا الحمد للہ پڑھ لیتے ہیں اور پڑھنے کی تعداد کا پتہ ان ہاتھ کی گرہوں سے چل جاتا ہے تو ہاتھ میں موجود عقود اور گرہوں کی اعداد اور گنتی پر دلالت وضعیہ ہے مگر غیر لفظیہ ہے کیونکہ ان عقود کی دلالت اعداد پر نہیں ہے

ہاں ہے وضع اور طے کرنے سے ورنہ پیر کی انگلیوں سے اس طرح اعداد پر دلالت کرنے کی طرف ذہن نہیں پہونچتا۔

اشارات: اشارہ کی جمع ہے تم نے کسی چیز کی طرف ہاتھ یا انگلی کی تو جو تمہارے ہاتھ یا انگلی کو دیکھے گا تو اس کو اس چیز کا علم ہو جائے گا جس کی طرف یہ ہاتھ یا انگلی کی جارہی ہے اس میں دلالت وضعیہ مگر غیر لفظیہ ہے۔

نُصُبْ: یہ نُصبہ کی جمع ہے جس کے معنیٰ ہیں گاڑی اور کھڑی کی ہوئی چیز، پہلے زمانے میں ہر کوس یا میل پر ایک پتھر یا ستون کھڑا کر دیا کرتے تھے جس کو سنگِ میل یا نشانِ راہ کہا جاتا ہے، اس پتھر یا ستون سے سفر کی مسافت کی دوری نیز راستہ کا بھی علم رہتا تھا اسی کو نُصبہ کہتے ہیں اور جمع نُصب ہے، آج کل ہر کلومیٹر پر ایک پتھر نَصب ہوتا ہے جس سے سفر کی دوری کا بھی علم رہتا ہے، نیز جس شہر میں یا گاؤں میں پہونچنا ہوتا ہے اس کی طرف جانے والا راستہ بھی معلوم ہوتا رہتا ہے کیونکہ ہر پتھر پر نام اور دوری دونوں موجود ہوتے ہیں، مگر یاد رہے کہ نُصُب سے ایسا پتھر یا ستون مراد ہے جس پر لکھا ہوا نہ ہو بلکہ ویسے ہی گڑا ہوا ہو جس سے ہر کوس کا فاصلہ معلوم ہوا اور جتنی جگہ یہ گڑا ہوا نظر آتا ہو گا اتنی ہی جگہ گن کر پتہ چلتا ہوگا کہ اب اتنے کوس یا اتنے میل ہو گیا تو اس سے دوری اور راستے کی پہچان دونوں ہی چیزوں کا علم ہوتا تھا۔

نُصُب سے اگر آج کل کی طرح والا پتھر مراد ہو کہ جس پر کلومیٹروں کی تعداد اور جگہوں کے نام ہوتے ہیں تو پھر یہ چوتھی چیز نہ بنی بلکہ خطوط میں داخل ہوگی کیونکہ اب دلالت پتھر کی نہ ہوئی بلکہ اس تحریر کی جو ان پتھروں پر لکھی ہوئی ہے کہ جگہ کا نام یہ ہے اور اتنے کلو میٹر ہے اس لئے ذہن یہ کہتا ہے کہ پہلے زمانے میں ستون اور کھمبے ہوتے ہونگے جن پر تحریریں نہیں ہوتی ہونگی محض کھمبوں کو دیکھ کر راستہ کی پہچان اور دوری کا پتہ لگتا ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

دلالت طبعیہ: اسے کہتے ہیں کہ طبیعت کے تقاضے سے ایک دالّ پیدا ہوا اور اس دال سے مدلول سمجھ میں آجائے، یعنی اندر طبیعت میں ایک ہیجان اور ابھار سا پیدا ہو جس کی وجہ سے ایک ایسی چیز پیدا ہو کہ اس چیز سے اور دوسری کا علم ہو جائے، پھر طبیعت کے ہیجان اور اندر کی کیفیت کے تقاضے سے جو چیز پیدا یا ظاہر ہوگی وہ دو طرح کی ہے کبھی وہ لفظ ہونگے اور کبھی غیر لفظ، اگر لفظ ہوں تو یہ ایسی دلالت طبعیہ ہوگی جو لفظیہ ہو مثلاً طبیعت نے بچین ہونے پر اُوہ اُوہ یا آہ آہ کیا تو یہ اوہ اوہ یا آہ آہ کے الفاظ علم کرا دیں گے کہ اس شخص کو رنج و صدمہ ہے تو یہاں اُوہ اُوہ یا آہ آہ یہ الفاظ ہیں جو طبیعت کی بے چینی پر وجود میں آئے، لہذا یہ تو دالّ کہلائیں گے اور جس رنج و صدمہ پر دلالت کی وہ مدلول ہے، اور یہ دلالت طبعیہ لفظیہ کہلائے گی، اسی طرح بھوک لگنے پر بچہ کا رونے لگنا یا جانور کا چارہ کی طلب کے وقت چلانا یا گھوڑے وغیرہ کا ہنہنانا ان سب میں ایسی دلالتِ طبعیہ ہے جو لفظیہ ہے کیونکہ بچہ یا جانور کو بھوک لگی جس کی وجہ سے بچہ کا رونا پایا گیا اور جانور کا چلانا یا ہنہنانا تو یہاں دال آواز ہے جو کہ لفظ ہے کیونکہ لفظ نام ہے ہر اس آواز کا جو منھ سے نکلے خواہ اس کے اندر معنی ہوں یا نہ ہوں۔

دلالت طبعیہ جو غیر لفظیہ ہے وہ یہ ہے کہ طبیعت کا ہیجان اور اندرونی کیفیت ایسا دالّ پیدا کرے جو لفظ نہ ہو یعنی آواز نہ ہو، مثلاً جانور کا بھوک لگنے پر مچلنا اور ادھر اُدھر اپنی ہی جگہ میں پھرنا، تو یہاں جانور نے جو بھوک لگنے پر مچلنا شروع کیا اس کا یہ مچلنا دلیل بن رہا ہے کہ اس کو گھاس چارہ درکار ہے، اسی طرح دوسری مثال شرمندہ ہونے پر چہرہ پر سرخی کا اور خوفزدہ ہونے پر زردی کا آنا

یہ بھی دلالت طبعیہ غیر لفظیہ ہے، طبیعت کو اندر اندر شرمندگی کسمساہٹ محسوس ہوئی یا خوف کی گرانی جس کی وجہ سے سرخی یا زردی چہرہ پر نمودار ہوگئی تو سرخی بتائے گی شرمندگی کو زردی خوف کو۔

یاد رہے کہ دلالت طبعیہ میں مدلول پہلے سے طبیعت میں موجود ہوتا ہے اور اسی مدلول کیوجہ سے دال پیدا ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ مدلول صاحب طبیعت کو معلوم ہے دوسرے کو نہیں اس لئے دوسرے کو معلوم کرانے کے لئے دال پیدا کیا ہے جیسے بچہ کو بھوک لگنے پر اپنی بھوک کا پتہ ہے مگر اس کا رونا یا مچلنا یا کھانے کے برتن کی طرف چلنا یہ اپنی بھوک کو دوسرے کو معلوم کرانے کے لئے ہے۔

تنبیہ: یہاں تمہاری تیسیر المنطق میں دلالت طبعیہ جو غیر لفظیہ ہو کی مثال کہ گھوڑے کا ہنہنانا دال ہے گھاس دانے کی طلب پر یہ صحیح نہیں ہے[1] چنانچہ منطق کی دوسری کتابوں میں اس کو ردکر کے وہ مثالیں ذکر کی گئی ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں۔

دلالت عقلیہ: وہ ہے کہ جس میں نہ وضع کو دخل ہو نہ طبیعت کو بلکہ زیادہ تر اس میں عقل کا حصہ ہو، یوں تو عقل کی ضرورت وضعیہ، طبعیہ دونوں میں ہی پڑتی ہے ورنہ بلا عقل دال مدلول پر دلالت کیسے کرے گا لیکن وضع اور طبیعت کا تقاضہ یہ پہلے ہوتی ہیں پھر عقل دال سے مدلول سمجھتی ہے ورنہ اگر وضع نہ پائی گئی ہو یا طبیعت کا تقاضہ نہ ہو تو دال مدلول پر دلالت نہیں کرے گا خالی عقل کیا جھک مارے گی۔

اور دلالت عقلیہ: میں یہ ہوتا ہے کہ اس میں جو دال ہوتا ہے وہ نہ تو اس وجہ سے اپنے مدلول پر دلالت کرتا ہے کہ واضع نے اس دال کو اس کے مدلول کے لئے وضع کیا ہے اور نہ یہ دال وہ ہوتا ہے جو طبیعت کے تقاضہ سے وجود میں آتا ہے بلکہ دلالت عقلیہ میں جو دال ہوتا ہے وہ اس طرح کا ہوتا ہے کہ یہ دال یا تو اپنے مدلول کے لئے مؤثر ہوگا یا اس کا اثر ہوگا، یعنی ان میں مؤثر اور اثر کا تعلق ہو جیسے آگ مؤثر ہے جس کا اثر حرارت اور تپش ہے تو اگر کسی کمرہ میں مثلاً آگ جلتی دیکھی تو تم اس میں نہیں بیٹھو گے کیونکہ تمہیں آگ کے دیکھنے سے ہی علم ہوگیا کہ وہاں تپش ہو رہی ہوگی یا اس کا الٹا کہ کہیں بے شعوری کے ساتھ بیٹھے یا کھڑے ہوئے اور تمہیں حرارت یا تپش محسوس ہونے لگی تو تم فوراً جان جاؤ گے کہ یہاں جو حرارت ہے تو ضرور یہاں کہیں نہ کہیں آگ ہے۔

یا پھر دلالت عقلیہ والے دال و مدلول میں آپس میں علت و معلول کا تعلق ہو کہ ایک کی وجہ سے دوسرے کا وجود ہوتا ہے جیسے دھوپ اور آفتاب لہذا دھوپ سے سورج کے نکل چکنے کی طرف ذہن جاتا ہے یا سورج کی ٹکیہ دیکھ کر دھوپ کے مثلاً صحن میں آجانے کا علم ہو جانا یہ دلالت عقلیہ ہے، اسی طرح آسمان میں بادل دیکھ کر بارش ہونے کا گمان ہونا تو یہاں دال بادل بارش مدلول ہے اس میں بھی دلالت عقلیہ ہے۔

دیکھو ان مثالوں میں نہ تو کسی واضع نے وضع کیا کہ لفظ آگ تپش یا حرارت کے لئے وضع ہو ورنہ تو لفظ آگ بولتے ہی حرارت کا تصور ہو جانا چاہئے حالانکہ لفظ آگ سننے سے فقط اس کا جثہ اور ڈھانچہ ذہن میں گذرتا ہے، قطع نظر تپش سے، اسی طرح دھوپ کے لفظ سے دھوپ کی ذات ہی سمجھتے ہیں سورج ذہن میں نہیں آتا ہے حالانکہ وضع میں یہ ہوتا ہے کہ لفظ بولتے ہی موضوع لہ سمجھ میں

---

[1] کیونکہ ہنہنانا لفظ ہے جس سے دلالت غیر لفظیہ کے بجائے لفظیہ ہوگی۔

آ جائے، بخلاف دلالت کے کہ اس میں دال سے جس چیز کی طرف ذہن جاتا ہے یعنی مدلول اس کے لئے یہ دالّ وضع نہیں ہوتا، ہاں وضع میں لفظ وضع اور طے ہوتا ہے اس چیز کے لئے جو اس لفظ سے مراد ہوتی ہے، نیز پھر دھوپ کے معنی سورج کے اور آگ کے حرارت کے کسی بھی لغت میں نہیں ہیں لہذا وضع کا نہ ہونا یقینی ہے، اسی طرح طبیعت کے تقاضے سے نہ ہونا بھی بدیہی اور ظاہر و باہر ہے کیونکہ دلالت طبعیّہ میں دالّ طبیعت کا پیدا کردہ ہوتا ہے اور یہاں دال خارج اور باہر میں ہے جس کی دلالت مدلول پر ہو رہی ہے، چنانچہ آگ یا آفتاب یا بادل جن سے ذہن حرارت دھوپ، بارش کی طرف جاتا ہے سب خارجی چیزیں ہیں۔

لہذا اب دلالت عقلیہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں ذہن ایک چیز سے دوسری کی طرف اس لئے چلا جاتا ہے کہ عقل یہ کہتی ہے کہ ان دونوں میں اثر اور مؤثر یا علت معلوم کا تعلق ہے اور یہ متعین ہے کہ اثر بغیر مؤثر کے نہیں ہوتا نہ علت بلا معلول کے، اسی طرح اس کا الٹا کہ مؤثر کا مؤثر کہلانا ہو ہی نہیں سکتا جب تک اس کا کوئی اثر ظاہر نہ ہوا ہو، چنانچہ اگر کسی نے چاقو مارا مگر کہیں سے زخم نہیں ہوا تو اس کو چاقو لگنا نہیں کہیں گے تو یہاں چاقو لگنا مؤثر جب کہا جاتا جب کہ اس کا اثر یعنی زخم بھی پیدا ہوتا لہذا جیسے اثر کے لئے مؤثر یقینی ہے اسی طرح علت معلول میں علت وہیں ہوگی جہاں معلول ہوگا اور معلول وہیں ہوگا جہاں علت ہوگی، چنانچہ کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ علت یعنی سورج تو نکلا اس کا معلول یعنی دھوپ نہ نکلے، ایسے ہی اس کا عکس نہیں ہوتا کہ دھوپ تو نکلی مگر سورج نہ نکلا ہو بلکہ جہاں ایک ہے دوسرا ضروری ہوگا اس لئے عقل ایک کے دیکھنے کے بعد دوسرے کے ماننے پر مجبور ہو جاتی ہے اور ایک کا علم ہونے سے دوسرے کا بھی علم ہو جاتا ہے۔

پھر دلالت عقلیہ کی دو قسمیں ہیں لفظیّہ غیر لفظیّہ اگر اول چیز ہے یعنی دوسرے کا علم بذریعہ الفاظ یا آواز ہو تو یہ ایسی دلالت عقلیہ ہے جو لفظیہ کہلائے گی یعنی دال اس میں لفظ ہونا چاہئے مثلاً ٹیپ ریکارڈ میں تم نے رکوعؔ سنا آواز سنتے ہی پہچان لیا کہ یہ قاری عبدالباسط صاحبؒ پڑھ رہے ہیں تو یہ آواز دالّ اور قاری عبدالباسطؒ مدلول اور یہ پہچاننا دلالت عقلیّہ لفظیہ ہے یا کوئی تم کو تمہارے اپنے گھر میں آواز دے اور دروازہ بھی بند ہو تم نے اس کو نہ دیکھا ہو مگر آواز سے پہچان گئے کہ یہ آواز لگانے والا فلاں آدمی ہے یہاں بھی دلالت عقلیہ لفظیہ ہے۔

یہاں تمہاری کتاب میں اس کی مثال ہے کہ لفظ دیزؔ کسی نے دیوار کے پیچھے سے بولا ہو جو ایک مہمل لفظ ہے اور یہ مہمل لفظ مثال میں اس لئے لائے تاکہ یہ جان لیا جائے کہ اصل عقل کا بولنے والے کو پہچاننا محض آواز سے ہے نہ کہ اس کے معنی دار لفظوں سے بلکہ لفظ تو وہ چاہے معنی دار بولے یا بے معنی اس سے بحث نہیں، اصل تو یہ بتانا ہے کہ عقل نے آواز کے ذریعہ اس بولنے والے کو پہچان لیا چونکہ تم جانتے ہو کہ اس طرح کی آواز فلاں شخص کی ہوتی ہے، اب جانو کہ متکلم اور آواز میں اثر و مؤثر یا علت و معلول کا تعلق ہے کیونکہ یہ آواز (جو اسنے سنی اس کے بارے میں اس کی عقل نے فیصلہ کر دیا کہ فلاں شخص کی ہے) اسی کے بولنے کی ہوسکتی ہے جس کو اس نے بولنے والا خیال کیا کسی اور کے بولنے کی ایسی آواز نہیں ہوتی جیسا کہ دھوپ صرف سورج کی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ کی نہیں، اسی طرح یہ آواز ایسی ایک آدمی کی ہوسکتی ہے جس کی ہوا کرتی ہے ہر ایک کی آواز ایسی نہیں ہوسکتی، لہذا یہ آواز خاص ہوئی خاص متکلم کے ساتھ اور یہ متکلم خاص ہوا اس خاص آواز کے ساتھ لہذا ہر دو جانب سے ایسا لزوم اور تعلق ہے کہ اس شخص کے لئے یہ آواز لازم اور اس آواز کے لئے یہ شخص لازم ہے کہیں ایک

دوسرے کے بغیر پایا جانا محال، اس لئے عقل کا آواز سے آواز والے پر دلالت کرنا یقینی ہے اور یہی ہمارا منشاء ہے۔

اب رہی دلالت عقلیہ جو غیر لفظیہ ہو تو وہ یہ ہے کہ عقل ایک چیز سے دوسری کو جانے مگر یہ اول چیز جس سے جانا جا رہا ہے لفظ نہ ہو جیسے سورج دیکھ کر دھوپ کا علم یا دھواں دیکھ کر آگ کا، یا مثلاً کہیں کسی جگہ محلے میں بہت تیز دھواں اٹھتا ہوا دیکھا تو تمہاری عقل نے فیصلہ کیا کہ اسقدر اتنا تیز دھواں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محلّہ میں کسی گھر میں آگ لگ گئی ہے تو کثرت دھواں دالّ اور آگ لگنے کا علم مدلول ہے اور دلالت عقلیہ غیر لفظیہ ہے، اسی طرح کسی تعمیر پر مینارے دیکھنے سے اس کے مسجد ہونے کا پتہ چلنا یا مولی نما گنبد دیکھنے سے مندر ہونے کا جاننا یا الیکشن کے زمانے میں جس مکان پر کانگریس کا جھنڈا ہو اس کا کانگریسی اور جنتا کا ہو جنتا والا خیال کرنا یا بادل دیکھ کر بارش ہونے کا گمان ہونا سب میں دلالت عقلیہ ہے اور غیر لفظیہ، واللہ اعلم۔

حل سُوالات

(۱) دلالت کی تعریف بتاؤ، **جواب** دلالت کہتے ہیں کہ ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز اپنے آپ معلوم ہو جائے۔

(۲) وضع کی تعریف بتاؤ، **جواب** ایک چیز کو دوسری کے لئے اس طرح طے کرنا کہ اول کے جاننے یا سننے سے دوسری بھی از خود جان لی جاتی ہو۔

(۳) دلالتِ لفظیہ وغیر لفظیہ کی تعریف اور ان دونوں کی قسمیں بتلاؤ، **جواب** دلالت لفظیہ وہ ہے جس میں دال لفظ ہو یعنی بتانے والی چیز الفاظ ہوں اور اگر دال اور بتانے والی چیز الفاظ نہ ہوں تو غیر لفظیہ ہے دلالت کی قسمیں چھ ہیں، اس طرح کہ لفظیہ یا تو وضعیہ (۱) ہوگی یا طبعیہ (۲) یا عقلیہ (۳) اسی طرح غیر لفظیہ یا تو وضعیہ (۴) ہوگی یا طبعیہ (۵) یا عقلیہ (۶)۔

(۴) امثلہ ذیل میں غور کر کے بتاؤ کہ کونسی دلالت ہے اور یہ بھی بتاؤ کہ دال کون ہے اور مدلول کون ہے اور مدلول کیا ہے؟ (۱) سر کا ہلانا ہاں یا نہیں، **جواب** اس میں سر کا ہلانا دال ہے اور ہاں یا نہیں دونوں میں سے کوئی ایک حسب موقعہ مدلول بنتا ہے اور دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ہے۔

(۲) سرخ جھنڈی، ریل کا ٹھہرانا، **جواب** اس میں سرخ جھنڈی دالّ اور ریل کا ٹھہرانا مدلول ہے اس میں بھی دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ہے کہ سرخ جھنڈی اس لئے طے کی گئی ہے کہ اس کو دیکھتے ہی ریل ٹھہرا دے اور سرخ جھنڈی لفظ نہیں اس لئے غیر لفظیہ ہے۔

(۳) تار کے کھٹکے کی آواز، تار کا مضمون، **جواب** اس میں تار کے کھٹکے کی آواز دالّ اور تار کا مضمون مدلول ہے اور دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کیسے ہے ذرا دھیان سے سمجھو! بچو! جب تم کسی پوسٹ آفس میں جاؤ گے تو وہاں تار کی متشابہ کھٹ کھٹ کی آواز سنائی دے گی جس میں سے یہ آواز آتی ہے اس کا نام ٹیلیگراف ہے ٹیلیگراف ایک مشین ہوتی ہے جس میں سے آواز آتی رہتی ہے ناواقف شخص تو اس کو یوں ہی خواہ مخواہ ایک بے معنی آواز خیال کرے گا لیکن ٹیلیگراف ماسٹر فوراً بتا دے گا کہ فلاں جگہ سے فلاں آدمی یہ مضمون کہہ رہا ہے فلاں لیکچرار کی تقریر یا نہیں تاروں کی کھٹ کھٹاہٹ میں صاف سنائی دیرہی ہے، کیونکہ یہ ٹیلیگراف ماسٹر ان تاروں کی آواز کی وضع سے واقف ہے وہ جان رہا ہے کہ ان تاروں سے آنے والی آواز سے کون سا حرف نکل رہا ہے اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے کہ جیسے ہمیں کوئی املاء لکھوائے تو ہم اس کی زبان سے نکلنے والی آواز کے مقابلے میں کاپی پر حرف بناتے رہتے ہیں کس آواز کے مقابلے میں کیا حرف بنانا ہے ہم کو بخوبی پتہ رہتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر املاء لکھانے

والے نے بولتے وقت بڑے شین کی جگہ چھوٹے سین کی آواز نکالدی تو تم کاپی میں چھوٹا ہی سین لکھ دو گے یا غلطی سے اس نے بؔ کی جگہ پؔ بول دیا مثلا بابؔ کی جگہ باپؔ کہا تو چونکہ اس سے آواز پؔ کی سنی تم نے بھی اسی آواز کے مطابق پؔ بنا دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ باب بمعنی دروازہ کے بجائے باپ بمعنی والد ہو گیا یہی وجہ ہے کہ کبھی کبھی تار میں ٹیلیگرام بابو سے بھی غلطی ہو جاتی ہے۔

نیز جب ہمارے سامنے کوئی عربی انگلش میں گفتگو کرے گا تو ہمیں ایسا لگے گا کہ جیسے بس ایک آواز اس کے منہ سے آرہی ہو کوئی امتیاز ہمیں نہیں ہوسکتا کہ کہاں اس نے کیا حرف بولا ہمارے لئے تو وہ خالی اک بے معنی آواز ہے لیکن اس زبان کا جاننے والا اس کے ہر ہر جملہ کو ہی نہیں ہر ہر کلمہ کو بلکہ ہر ہر حرف کو الگ الگ پہچانے گا تو ان تاروں میں جو ٹیلیگراف میں ہوتے ہیں ہر آواز کے مقابلے میں ایک حرف ہوتا ہے کس آواز کے مقابلے میں کونسا حرف طے اور وضع کیا گیا ہے اس کو سیکھنا اور جاننا پڑے گا، ٹیلیگراف ماسٹر اس کی وضع سے واقف ہے وہ ان آوازوں سے مضمون سمجھ رہا ہے، ہم واقف نہیں لہذا ہمارے لئے آواز آواز برابر ہے، چنانچہ جس کو پتہ نہ ہو کہ لفظ آفتابہ فارسی زبان میں لوٹے پر بولا جاتا ہے وہ لفظ آفتابہ سننے سے کچھ بھی تو نہ سمجھے گا بولنا نہ بولنا اس کے حق میں یکساں ہی معاملہ رہا کیونکہ اس نے کچھ سمجھا ہی نہیں، بہر حال ٹیلیگراف کے تاروں کی کھٹ کھٹ کی آواز کی مضمون پر دلالت وضعیہ ہے علامہ شبیر عثمانیؒ نے بھی ترجمہ شیخ الہند کے حاشیہ پر علّمنا منطق الطیر الخ کے تحت ٹیلیگراف کے تاروں کے آواز کی مضمون پر دلالت کو وضعیہ قرار دیا ہے۔

(۵) لفظ قلم، تختی، مدرسہ، زید، انسان، **جواب** ان سب لفظوں میں خود یہ لفظ دالؔ ہیں اور ان لفظوں کو بول کر جو چیزیں مراد لی جاتی ہیں مدلولؔ ہیں اور دلالت وضعیہ لفظیہ ہے۔

(۶) دھوپ، آفتاب، **جواب** دھوپ دال آفتاب مدلول دلالت عقلیہ غیر لفظیہ ہے۔

(۷) آہ آہ، اُوہ اوہ، جوابؔ آہ آہ دال ہے اس کا مدلولؔ رنج وصدمہ ہے دلالت لفظیہ ہے اوہ اوہ یا تو یہ آہ آہ کے ہی ہم معنی ہو کہ کبھی کبھی رنج والا اوہ اوہ بھی کہہ دیتا ہے اب تو مدلول رنج وصدمہ ہی ہے اور اگر تعجب کے لئے ہو تو اس کا املاء غیر درست ہے کیونکہ تعجب کے لئے (اُوہُ اُوہُوا) صحیح املاء ہے، اب اس میں دلالت طبعیہ لفظیہ ہے کیونکہ طبیعت عجیب چیز کے دیکھنے پر حیرانی آنے پر منھ سے یہ الفاظ صادر کرتی ہے اور مدلول ان کا تعجب ہے گویا یہ الفاظ بتاتے ہیں کہ متکلم کسی چیز پر تعجب کر رہا ہے اور اسے عجیب مان رہا ہے۔

سبق پنجم

دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی قسمیں

بچو! یہ تم جان ہی چکے ہو کہ چیزوں کے نام رکھ لئے ہیں اور آپس کی سمجھنے سمجھانے کی سہولت کی خاطر لفظ طے کر رکھے ہیں کہ اس چیز پر یہ لفظ بولیں گے اور اس لفظ کو بول کر فلاں چیز مراد ہوگی، لیکن پھر جب ہم کسی لفظ کو جو کسی چیز کے لئے طے ہیں بولتے ہیں تو

نوٹ: [1] اُوہ اُوہُوْ کو واوِ مجہول کے ساتھ پڑھنا چاہئے۔

اس کی تین شکلیں ہوتی ہیں، اس طرح کہ ہم لفظ سے ساری اور مکمل وہ چیز مراد لیں جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا اور طے ہوا ہے، یا کل کے بجائے اس چیز میں سے کچھ ہی مراد لیں، مثلاً قرآن ایک لفظ ہے جو اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے جس میں تیس پارے ہیں کے لئے طے ہے کہ جب یہ لفظ بولا جاتا ہے تو خدائے تعالیٰ ہی کی کتاب مراد ہوتی ہے لیکن کبھی اس لفظ قرآن سے مکمل ساری قرآن مراد ہوتی ہے اور کبھی کبھی حصہ، جیسے مثلاً اگر تم نے کہا میں نے اس سال قرآن تراویح میں سنایا ہے تو یہاں قرآن سے مراد پورے تیس پارے ہیں لیکن اگر یہ کہا کہ میں نے آج صبح حسب عادت قرآن کی تلاوت کی ہے تو یہاں لفظ قرآن سے ایک دو پارہ ہی مراد ہوگا جس کی تلاوت کی ہر روز عادت ہوتی ہے پورے تیس پارے نہیں، ایسے ہی تم کہو کہ آج گنگوہ میں بارش ہوئی تو پوری گنگوہ مراد ہے اور اگر کہو میں گنگوہ میں رہتا ہوں تو کوئی آدمی پوری گنگوہ میں نہیں رہتا لہذا یہاں گنگوہ سے مراد گنگوہ کے محلّہ کا ایک گھر ہے تو اگر لفظ سے مراد پوری چیز لی گئی تو اس کا نام تو دلالت مطابقی ہے کیونکہ لفظ اور معنی میں مطابقت وموافقت ہے کہ پورا ہی لفظ بولا اور پورے ہی جو معنی اس کے ہیں مراد لئے گئے اور اگر کچھ چیز مراد لی گئی تو اس کا نام دلالت تضمنی ہے کیونکہ تضمن کے معنی ہیں ضمن اور بیچ میں ہونا تو چونکہ کسی لفظ سے جب بعض چیز مراد لیتے ہیں تو یہ کل اس بعض چیز کے ضمن اور بیچ میں سمجھی جاتی ہے۔

کل کے بعض کے ضمن اور بیچ میں پائے جانے کا کیا مطلب ہے؟ بچو! تم اس کو ٹھیک سمجھ لو اور وہ یہ ہے کہ کسی جگہ اگر کل میں سے اس کا بعض پایا جاتا ہو تو اس بعض چیز کے پائے جانے پر ہمیں ماننا پڑے گا کہ یہ بعض خود وہ کل ہی ہے کیونکہ یہ بعض اسی کل کا تو ایک حصہ ہے اور جب کہیں کسی چیز کا کوئی ایک حصہ یا ایک جزء پایا جا رہا ہو تو اس حصہ یا جزء کا پایا جانا خود اس حصہ والی چیز کا پایا جانا ہے، مثلاً قرآن کل اس کا یہ ہے کہ تیس پارے ہیں لہذا پورے تیس پاروں کو قرآن کہا جانا سب کی سمجھ میں آتا ہے لیکن اگر کہیں قرآن کے ایک دو پارے ہوں تو یہ ایک دو پارے بھی قرآن ہی ہیں اور جس نے ان دو پاروں کی تلاوت کی اس کو بھی قرآن کی تلاوت کرنے والا ہی کہا جائے گا تو قرآن کا قرآن بننا کبھی تیس پاروں کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی ایک دو پاروں کے ہونے پر اس پر لفظ قرآن بولنا صحیح ہو جائے گا فرق اتنا ہوگا کہ ایک جگہ لفظ قرآن کل ہونے کی حیثیت سے بول رہے ایک جگہ جزء قرآن ہونے کی حیثیت سے، یا مثلاً کھانا کھانا یہ لفظ جب بولا جاتا ہے جبکہ پیٹ بھر کر کھائے لیکن اگر کسی نے ایک دو ہی لقمہ کھایا جس سے پیٹ نہ بھرا تو اب بھی یہی کہتے ہیں کہ کھانا کھایا، تو پیٹ بھر کر کھائے یا بلا پیٹ بھرے دونوں صورتوں میں کھانا کھانا پایا گیا جیسے گنگوہ کے محلے میں رہنا خود گنگوہ میں رہنا کیونکہ یہ محلّہ گنگوہ سے ہٹ کر تو نہیں بلکہ جس پر گنگوہ بولا جاتا ہے اس میں سے یہ بھی ہے۔

تو گویا کسی چیز کے پائے جانے کی دو صورتیں ہوگئیں (۱) کل بحیثیت کل کے پایا جائے (۲) کل بحیثیت جزء کے یعنی کہ اس کا جزء جو پایا گیا وہ خود اس کا پایا جانا ہے تو گویا دلالت تضمنی میں مطلق کل کا تحقق اس کے بعض حصہ کے ضمن میں ہوتا ہے اور اس میں دلالت ضمنی یعنی جزوی طور پر ہوتی ہے جیسا کہ ضمنی امتحان کہتے ہیں ہر جزوی طور پر ہونے والا امتحان یعنی بعض طلبہ کا ہو بعض کا نہ ہوتا ہو۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ لفظ سے بول کر وہ چیز جس کے لئے لفظ طے ہے بالکل نہ مراد لی جائے نہ کُل نہ بعض بلکہ اس چیز

سے ہٹ کر کسی اور چیز کی طرف ذہن جاتا ہو وہ مراد لی جائے، مثلاً حاتم ایک شخص کا نام ہے جس نے بہت سخاوت کی ہے اب جب کوئی لفظ حاتم بولتا ہے تو ذہن اس شخص کی ذات کی طرف نہیں جاتا یعنی اس کی ذات بالکل ذہن میں نہیں آتی ہے حالانکہ موضوع لہ اس لفظ کا اسی شخص کی ذات ہے بلکہ اگر ذہن جاتا ہے تو اس کی سخاوت کی طرف، لہذا اگر کسی کو تم نے کہا او حاتم مراد اس سے سخی ہوگا نہ کہ حاتم نام کا شخص، اسی طرح بعض دفعہ کہہ دیتے ہیں کہ جب کمرہ میں سورج کی دھوپ آرہی ہو کہ ہمارے کمرے میں سورج آگیا حالانکہ سورج وضع اور طے ہے اس ٹکیہ کے لئے جو گول ہے اور آسمان میں ہے تو یہاں جو تم نے دھوپ کے آنے کو سورج کا کمرہ میں آنا کہا تو تم نے یہاں پر نہ تو وہ چیز کل مراد لی جس کے لئے سورج وضع ہے اور نہ بعض بلکہ ان دونوں سے ہٹ کر وہ چیز مراد لی جس کے لئے لفظ سورج وضع نہیں ہے یعنی دھوپ، لیکن یہ چیز اس کے لئے اگرچہ وضع نہیں ہے مگر سورج کے لئے لازم ہے کیونکہ لفظ سورج کے سننے سے دھوپ کی طرف ذہن جانا ایک لازمی چیز ہے۔

تو دلالت التزامی ایسی دلالت کا نام ہوا کہ جس میں ایسے معنی پر دلالت ہو کہ جو لفظ کے اصل معنی کے علاوہ ہوں مگر یہ معنی جن پر دلالت ہے اس اصل معنی کے لئے جس کے لئے لفظ کی وضع ہے لازم ہو اور لازم کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر جیسے اس کے اصل معنی ذہن میں آتے ہیں ان دوسرے معنی یعنی جو اصل معنی سے ہٹ کر ہیں کی طرف ضرور ذہن جاتا ہو جیسے اندھے سے آنکھ کی طرف، نکٹا سے ناک کی طرف، گدھا کہنے سے کسی کے بیوقوف ہونے کی طرف، فرشتہ کہنے سے اس کے معصوم ہونے کی طرف اور شیر کہنے سے بہادر ہونے کی طرف، رستم کہنے سے پہلوان ہونے کی طرف، حالانکہ آنکھ، ناک، بیوقوف، معصوم بہادر یہ سب اندھا نکٹا، گدھا، فرشتہ، شیر کے اصل معنی نہیں ہیں، کیونکہ اندھے کے اصل معنی بے آنکھ اور نکٹا کے بے ناک اور گدھا ہنہنانے والا جانور وغیرہ یہ ان کے اصل معنی ہیں۔

بہر حال ان سب مثالوں میں دلالت التزامی ہے کیونکہ لفظ کے اصل معنی پر دلالت نہیں نہ کل نہ بعض پر بلکہ اس سے ہٹ کر اس معنی پر ہے جو اصل معنی کے لئے لازم ہیں، چنانچہ اندھا بننے کے لئے آنکھ اور نکٹا بننے کے لئے ناک درکار ہے، اسی طرح گدھا کہنے کے لئے بیوقوف اور فرشتہ کہلوانے کے لئے معصوم ہونا ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ دیوار کو اندھا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اندھا اسے کہتے ہیں جس کی آنکھ ہو سکتی تھی پھر نہ ہوئی ہو، اسی طرح نکٹی بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ دیوار کے ناک تھی ہی کہاں جو نہ ہونے سے اسے نکٹی کہیں، اسی طرح گدھا اسے ہی کہیں گے جو بیوقوف ہو۔

دلالت التزامی کو اس لئے دلالت التزامی کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کے اصل معنی کو چھوڑ کر جس دوسرے معنی پر لفظ کی دلالت ہوتی ہے وہ اصل معنی کے لئے لازم ہوتے ہیں جیسے کہ لفظ شیطان کی دلالت شریر ہونے پر اور فرشتے کی معصوم ہونے پر اور یہ شریر اور معصوم ایسے معنی ہیں جو اس معنی سے ہٹ کر ہیں جن کے لئے لفظ شیطان یا فرشتہ وضع کیا گیا ہے، ایسے ہی نکٹا یا نابینا کے لفظ سے آنکھ یا ناک کے معنی پر دلالت التزامی ہے کیونکہ آنکھ اور ناک نابینا اور نکٹا کے اصل معنی سے الگ ایک چیز ہے۔

فائدہ: دو چیزیں ہیں (۱) ملزوم (۲) لازم، ملزوم کہتے ہیں جس کے لئے کوئی چیز ضروری ہو اور لازم جو کسی کے لئے ضروری ہو جیسے نکٹا ملزوم، ناک اس کے لئے لازم ہوا کیونکہ بلا ناک ہوئے نکٹا ہونا مشکل ہے جیسے کہ دیوار نہیں ہو سکتی کیونکہ ناک کٹنے سے نکٹا کہا جاتا ہے اور ناک کٹے گی جب ناک ہو بھی، اسی طرح نابینا ملزوم آنکھ لازم شیطان ملزوم شرارت لازم، شیر ملزوم بہادری اس کے لئے لازم ہے۔

اور دلالت التزامی میں لفظ کے جو اصل معنی ہیں وہ ہمیشہ ملزوم ہوتے ہیں اور دوسرے والے لازم گویا دلالت التزامی نام اس کا ہے کہ لفظ کی دلالت ملزوم کے لازم پر ہو اور جونہی اس لفظ کو بولیں تو ذہن ایک دم لازم کی طرف جاتا ہو تو دال اس دلالت میں وہ ملزوم کے لئے وضع شدہ لفظ ہوگا لیکن مدلول اس ملزوم کا لازم ہوگا، پھر ملزوم ولازم کبھی تو ایسے ہوتے ہیں جن میں دونوں طرف سے لزوم ہوتا ہے، یعنی ہر ایک دوسرے کے لئے ضروری ولازم ہو جیسے دھوپ وسورج کہ بلا سورج دھوپ نہیں ہوتی اور نہ بلا دھوپ کے سورج ہوتا ہے یہاں ہر ایک ملزوم ولازم کہلایا جاسکتا ہے، اور کہیں ایک طرف سے لزوم ہوتا ہے جیسے روشنی کہ یہ تو سورج کے لئے لاز ہے کہ جب جب بھی سورج نکلے گا روشنی ضرور ہوگی لیکن اس کا الٹا نہیں کہ جب روشنی ہو تو سورج بھی ہو کیونکہ چراغ، لالٹین، ٹارچ کی بھی تو روشنی ہوتی ہے تو چونکہ دھوپ کا لفظ تو خاص سورج کی روشنی کے لئے ہے بخلاف روشنی کے کہ ہر چیز کی روشنی کے لئے بول سکتے ہیں لہذا سورج روشنی میں سورج ملزوم اور روشنی لازم ہے، لیکن روشنی ملزوم اور سورج لازم ہو یہ نہیں ہوسکتا ورنہ تو ہر روشنی کے ہونے پر سورج کا ہونا لازم ہوگا ولیس کذلك۔

اب کتاب میں ذکر شدہ مثال سمجھو! کہ منطقی لوگ یہ کہتے ہیں کہ انسان کے پورے معنی ہیں وہ چیز جس میں دو باتیں ہوں (۱) حیوان ہو (۲) ناطق ہو، جیسے بہت سے گھروں کو گنگوہ کا نام دیا گیا اور بہت سے گاؤں اور شہروں کو ملا کر ضلع نام دیا گیا تو اگر لفظ انسان سے بول کر دونوں جزء والی چیز مراد لی گئی تو اس کا نام دلالت مطابقی ہے، جیسے گنگوہ سے پوری گنگوہ یعنی اس کے سب گھر مراد لیں یا قرآن سے پورا قران، اور تیس پارے اور اگر انسان سے اس کا ایک جزء صرف حیوان ناطق یا ناطق تو یہ تضمنی ہے جیسے کہ گنگوہ بول کر ایک گھر مراد لیں (اس مثال میں کہ میں گنگوہ میں رہتا ہوں یعنی اس کے ایک گھر میں) اور اگر انسان سے بول کر نہ پورا حیوان ناطق مراد ہو نہ ایک ایک جزء بلکہ انسان کے حیوان ناطق والے معنی سے ہٹ کر وہ معنی مراد لیں جو حیوان ناطق کے لئے لازم ہیں یعنی علم و کتابت اور پڑھنے لکھنے کی صلاحیت تو یہ دلالت التزامی ہے کیونکہ حیوان ناطق کے لئے لازم ہے قابلیت علم و کتابت سوائے انسان کے کوئی بھی اور جانور علم و کتابت کی صلاحیت نہیں رکھتا ورنہ انسانوں کی طرح دیگر جانور بھی پڑھنا لکھنا کیا کرتے، لہذا کسی کو انسان کہنے کا مطلب ہی ہے کہ اسے قابل علم و کتابت سمجھا جارہا ہے، اس لئے کہ حیوان ناطق کا مطلب ہے ایسا حیوان جو عقل وشعور دار ہو کیونکہ ناطق کا لفظ منطقیوں کے یہاں بمعنی عاقل ہے، جیسے مثلاً کوئی کہے کہ کیا میں پڑھ لکھ سکتا ہوں تو تم نے جواب میں کہا کیوں نہیں! آپ تو انسان ہیں، یعنی علم و کتابت اور پڑھنے لکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو یہاں دلالت التزامی ہے کہ انسان بول کر قابلیت علم کو مراد لیا ہے جو صرف انسان میں ہی ہوتی ہے اور اس کا ہی خاصّہ اور لازم ہے، واللہ اعلم۔

حل سُوالات

اشیاء ذیل میں دال و مدلول لکھے جاتے ہیں ان میں دلالت کی قسمیں بتاؤ

(۱) نابینا، آنکھ، **جواب** نابینا دال آنکھ مدلول، دلالت التزامی ہے۔ (۲) لنگڑا، ٹانگ، **جواب** لنگڑا دال ٹانگ مدلول ہے دلالت التزامی ہے۔

(۳) درخت، شاخیں، **جواب** درخت دال شاخیں مدلول، دلالت تضمنی ہے کیونکہ درخت کو بول کر اس کا جزء اور بعض مراد لیا گیا یعنی شاخیں، جیسے تم نے صرف شاخیں کاٹی ہوں اور تم یہ کہو کہ میں نے درخت کاٹا ہے تو صرف شاخیں کاٹنے سے بھی درخت کاٹنا بول سکتے ہیں۔

(۴) نکٹا نا ک ، **جواب** ، نکٹا دال ، نا ک مدلول ، دلالت التزامی ہے۔

(۵) ہدایہ کتاب الصوم ، جواب دلالت تضمنی ہے کہ ہدایہ بول کر صرف اس کی کتاب الصوم مراد لی گئی۔

(۶) ہدایۃ النور ، مقصد اول ، **جواب** اس میں بھی دلالت تضمنی ہے کہ ہدایۃ النور کل بول کر اس کا بعض یعنی مقصد اول مراد لیا گیا۔

(۷) چاقو اس کا دستہ ، **جواب** دلالت تضمنی ہے کیونکہ چاقو بول کر صرف دستہ مراد ہے مثلاً تم نے کہا کہ چاقو ٹوٹ گیا اور مراد صرف دستہ ہو ، دستہ نام ہے لکڑی کے اس حصہ کا جو چاقو کا ہاتھ میں رہتا ہے اور چاقو نام ہے دستہ اور لوہے کے اس حصے کا جسے پھل کہتے ہیں کے مجموعے کا۔

سبق ششم

مفرد و مرکب

اس سبق میں تم کو مفرد و مرکب کی حقیقت سمجھائیں گے کیونکہ بہت سے آدمی سوچتے ہیں کہ ایک ہی کلمہ اور لفظ ہو تو وہ مفرد ہوتا ہے ، دو یا زیادہ ہوں تو وہ مرکب ہے حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ مفرد مرکب ہونے کا مدار کلمات کے ایک دو ہونے پر نہیں بلکہ اصل مدار اس پر ہے کہ کلمے کم از کم دو ہوں اور دو ہی ان کے معنی ہوں اور پھر دونوں معنی کو مراد بھی لیا ہو لہذا اگر کلمے دو ہوں مگر دونوں سے مراد ایک ہی چیز ہو جیسے محمد زاہد یہ میرا نام ہے تو ان دونوں کلموں سے میری ہی ایک ذات مراد ہے ، ایسے ہی احمد حسن کسی شخص کا نام ہے تو احمد اور حسن دو کلمے ہیں مگر معنی ان دونوں کے صرف ایک ہیں کیونکہ دونوں سے مراد وہ ہی شخص ہے جس کا یہ نام رکھا گیا ، حتیٰ کہ اگر تین کلمے یا زیادہ ہوں اور سب کو ایک ہی چیز پر بولا جائے تو یہ مفرد ہے جیسے محمد اختر حسن تینوں لفظوں کو ملا کر کسی کا نام رکھا ہو ، ایسے ہی اشرف العلوم رشیدی مکمل ایک مدرسہ کا نام ہے ، لہذا یہ بھی مفرد ہے ، اسی طرح اگر لفظ ایک ہو اور معنی اس کے دو ہوں یعنی دو چیزوں پر اس کی دلالت ہوتی ہے جیسے انسان کہ اس کی دلالت دو چیزوں پر ہے ، حیوان اور ناطق ، اسی طرح فرس کی حیوان اور صاہل پر کیونکہ فرس کے معنی ہیں ہنہنانے والا جانور تو فرس دو چیز پر دلالت کر رہا ہے جانور اور اس کے ہنہنانے پر مگر فرس لفظ مفرد ہے۔

تو خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلمہ ایک ہو چاہے اس سے ایک معنی سمجھے جاویں یا دو مفرد بنے گا اور اگر کلمے دو ہوں یا زیادہ تو پھر دو شکل ہیں یا تو ان دو کلموں میں ہر کلمہ اس چیز کے جزء پر جو ان دونوں سے مراد لی گئی دلالت کرتا ہوگا یا نہیں اگر دوسری شکل ہے کہ دونوں کلمے اپنے سے مراد ہونے والی چیز کے جزء پر دلالت نہ کرے تو یہ بھی مفرد ہے جیسے عبداللہ کہ جب کسی کا نام ہو تو عبد اور اللہ ان دونوں کلمات میں سے کوئی بھی اس شخص کے کسی حصے پر دلالت نہیں کرتا کہ عبد سے مراد وہ آدھا ہوتا ہو اور اللہ سے آدھا ، یا اللہ سے اس کا سر مراد ہو اور بندہ سے باقی بدن مراد ہو بلکہ مکمل دونوں کلمے سے اس کی پوری ذات مراد ہے تو یہاں لفظ کے جزء نے معنی کے جزء پر دلالت نہیں کی ہے ، ہاں اگر تم نے عبداللہ کو کسی پر بحیثیت نام کے نہ بولا ہو بلکہ اس کو خالق کا بندہ ٹھہرانے کی نیت سے کہا ہو تو اب یہی لفظ عبداللہ مرکب ہے کیونکہ عبداللہ سے جو معنی تم نے مراد لئے اور جس چیز کا ارادہ کیا اس چیز کے جزء پر ان دو کلموں کی الگ الگ دلالت ہے ، کیونکہ خدا کا بندہ ٹھہرانے کی شکل میں تم نے لفظ عبداللہ کہہ کر

خدا کا بندہ ہونے کو ظاہر کرنا ہے، تو خدا کا بندہ جو معنی ہیں عبداللہ کے اس کے دو جزء ہیں خدا اور بندہ، اسی طرح عبداللہ کے بھی دو جزء ہیں عبد نے بندہ پر اللہ نے خدا کی ذات پر دلالت کی ہے تو چونکہ لفظ کے جزء کے معنی کے جزء پر دلالت پائی گئی لہذا عبداللہ اس شکل میں مرکب ہو جائے گا۔

اور اگر پہلی شکل ہے کہ دو کلموں میں سے ہر کلمہ اس چیز کے جزء پر دلالت کر سکے جو چیز کے ان دو کلموں کے معنی ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تم نے ان دو کلموں میں سے جو اپنے معنی کے جزء پر دلالت کر سکتے ہیں جزء پر دلالت ہونے کو چاہا ہوگا یا نہیں اگر نہیں چاہا تو یہ بھی مفرد ہے اور اگر چاہا تو یہ مرکب ہے جیسے مثلاً کوئی کافیہ کی شرح لکھے تو ایک تو یہ ہے کہ اس شرح کا نام الگ سے رکھے جیسے سعدیہ ایضاح المطالب وغیرہ بہت سی کافیہ کے شرحوں کے نام ہیں اور ایک یہ ہے کہ خود لفظ شرح کافیہ کو ہی نام قرار دے، چنانچہ کافیہ کی ایک شرح کا نام شرح کافیہ بھی ہے تو اب دیکھو کہ شرح کافیہ میں دو لفظ ہیں (۱) شرح (۲) کافیہ، اب جس کتاب کا نام شرح کافیہ رکھو یقیناً اس میں کافیہ بھی ہوگی اور اس کی شرح بھی، لہذا یہاں پر لفظ بھی دو ہیں اور معنی بھی دو ہیں، معنی دو یہی ہیں چیز لفظ کافیہ اور لفظ شرح بولو گے تو اگر شرح کافیہ کو تم ایسی کتاب پر بولو جس میں شرح اور کافیہ دونوں ہوں تو یہاں لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کر سکتا ہے اس طرح کہ لفظ کافیہ سے مراد عبارت جس کی تشریح کرو گے اور لفظ شرح سے مراد وہ عبارت جس کے ذریعہ تشریح کرو گے، لیکن شرح کافیہ نام رکھنے والا نام رکھتے وقت یہ ذہن میں نہیں رکھتا کہ وہ لفظ شرح سے شرح اور لفظ کافیہ سے کافیہ مراد لے رہا ہے بلکہ ایک کتاب کا نام مجموعی اعتبار سے رکھ دیا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے بلا کافیہ کی عبارت کے کافیہ کی شرح لکھی تو وہ بھی اس کو شرح کافیہ کہہ سکتا ہے لہذا شرح کافیہ مفرد نہیں ہے اگر لفظ شرح اور لفظ کافیہ سے الگ الگ چیز مراد لی ہے اور مفرد ہے اگر تم نے پوری شرح کافیہ سے ایک کتاب مراد لی، قطع نظر اس سے کہ شرح اور متن کا فرق کرو۔

ایسے ہی حیوان ناطق جب کسی کا نام رکھو گے تو اگر چہ اس شخص میں دونوں معنی ہیں کہ وہ حیوان بھی ہے ناطق بھی ہے لیکن نام رکھنے کے بعد اس پر لفظ حیوان ناطق اس نیت سے نہیں بولتے کہ اس میں حیوان اور ناطق ہونا پایا جاتا ہے اور تم لفظ حیوان سے اس کی حیوانیت پر اور ناطق سے اس کی ناطقیت پر دلالت کر رہے ہو بلکہ مجموعہ سے اس کی ذات مراد ہے، لہذا حیوان ناطق بوقت نام مفرد ہے اور اگر تم نے حیوان سے اس کی حیوانیت اور ناطق سے اس کی ناطقیت پر دلالت کے ارادہ سے بولا تو اب حیوان ناطق مفرد نہیں ہے بلکہ صاف مرکب ہے تَدَبَّرْ وَتَشَکَّرْ۔

اب دیکھو تمہاری اس کتاب میں مفرد و مرکب کی جو تعریف ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بیک وقت چار شرطیں پائی جاتی ہوں تو مرکب ہے کوئی ایک بھی ختم ہو جائے یا سب کی سب تو مفرد کہلائے گا وہ چار شرطیں یہ ہیں (۱) کلمہ کا جزء ہو (۲) کلمہ کے اس جزء کے معنی بھی ہوں (۳) کلمہ کے جزء کی کلمہ کے معنی کے جزء پر دلالت ہو بھی سکتی ہو (۴) اس کلمہ کے جزء کی کلمہ کے معنی کے جزء پر دلالت ہو سکنے کے بعد چاہی بھی ہو بیک وقت جب یہ چار شرطیں موجود ہوں تو مرکب ہے ورنہ مفرد ہے، لہذا اگر کلمہ کا جزء ہی نہ ہو جیسے عربی میں أ (ہمزۂ استفہام) اور اردو میں کہ (کہ اصل میں کَ ہے) کسرہ کو ظاہر کرنے کے لئے ہ اخیر میں شامل ہے۔

(۲) اسی طرح اگر کلمہ کے جزء کے معنی نہ ہوں جیسے زید کہ اس کلمہ میں اجزاء ز، ی، د تو ہیں مگر ان کے الگ الگ معنی نہیں ہیں

لہذا یہ بھی مفرد ہے۔

(۳) اسی طرح کلمہ کے بھی اور اس کے معنی کے بھی اجزاء ہوں لیکن کلمہ کے اجزاء کی معنیٰ مقصود کے اجزاء پر دلالت نہ ہوسکتی ہو جیسے عبداللہ نام ہونے کی حالت میں کہ معنیٰ مقصود ذات ہے ایک شخص کی تو اس میں کلمہ کے اجزاء عبد اور اللہ ہیں دونوں کے معنی بھی الگ الگ اور ہم نے جو معنی مراد لئے اس کے اجزاء بھی ہیں یعنی زید کا سر۔ ہاتھ، پیر وغیرہ مگر یہ عبد اور اللہ اس کے ان اجزاء پر دلالت نہیں کرتے کہ عبد سے مثلاً سر، اللہ سے باقی بدن مراد ہو، لہذا یہ بھی مفرد ہے۔

(۴) اسی طرح اگر کلمہ کا جزء بھی ہے اس کے معنی بھی ہیں اور اس کی اجزاء کے اس کے معنی کے اجزاء پر دلالت ہوسکتی ہے مگر چاہی نہ ہو جیسے حیوان ناطق کسی کا نام ہو اس میں بھی دو جزء ہیں اور دونوں کے معنی بھی ہیں اور ان دونوں جزؤوں کی دونوں معنی پر دلالت ہو بھی سکتی ہے کہ حیوان سے اس کی حیوانیت اور ناطق سے اس شخص کی ناطقیت کا ارادہ کر لیں مگر نام رکھنے کے بعد یہ مراد نہیں ہے لہذا حیوان ناطق بھی بوقت علم مفرد ہی ہے جیسا کہ لفظ شرح کافیہ جس کی تشریح آچکی ہے میں بھی یہی بات ہے۔

فائدہ:۔ بعض حضرات نے مفرد کے پائے جانے کی پانچ جگہیں نکالی ہیں (۱) لفظ کا جزء ہی نہ ہو جیسا کہ قؔ، صؔ جبکہ یہ نام ہوں کسی کے (۲) لفظ کا جزء ہو مگر اس کے معنی کا نہ ہو جیسے لفظ اللہ کہ اس کے معنی کا جزء نہیں کیونکہ خدا کی ذات اس کے معنی ہیں جس میں زیدؔ، عمرؔ، بکرؔ کی طرح ہاتھ، پیر، سر اور جزء نہیں ہوتے (۳) لفظ کا بھی جزء اور معنی کا بھی جزء ہو لیکن لفظ کا جزء معنی دار نہ ہو کہ اس سے کچھ مراد لیا جاتا ہو جیسا کہ لفظ زیدؔ کے اجزاء زؔ، یؔ، دؔ، ہیں مگر ان کے معنی کچھ نہیں ہیں۔

(۴) لفظ کا جزء اور معنی کا جزء بھی ہو مگر جو معنی اس لفظ سے ہم نے مُراد لئے اس کے جزء پر دلالت نہ ہو جیسا کہ عبداللہ کے نام ہونے کی حالت میں اس سے جو ذات مراد لیں گے تو اس لفظ (عبداللہ) کے کسی جزء کی اس ذات کے کسی جزء پر کوئی دلالت نہ پائی

فائدہ:۔ مفردؔ یا تو غیر عطف مستقل بالمفہومیۃ ہوگا اس کو اداۃؔ کہتے ہیں اسی کے مشابہ نحویوں کے یہاں حرفؔ ہے اور یا مستقل عطف ہوگا پھر اگر اس میں زمانہ ہو تو کلمہ ہے اور نحاۃؔ کے عرف میں اسی طرح کی چیز کو فعلؔ کہتے ہیں اور اگر زمانہ نہ ہو تو اسمؔ ہے پھر اسم نحویؔ و منطقیؔ میں عموم خصوص من وجہ ہے (۱) مادۂ اجتماع عام اسماء زید عمرو بکر ہیں (۲) نحوی اسمؔ ہو منطقی نہ ہو جیسے مشتقات افعال ناقصہؔ کے موجود کائن وصائر وغیرہ، کیونکہ یہ نحو میں اسماء ہیں اور منطق میں ادواتؔ ہیں کیونکہ افعال ناقصہؔ مناطقہ کے یہاں رابطہؔ اور اداۃؔ زمانیہ ہوتے ہیں، ایسے ہی اسمائے افعالؔ کہ یہ نحوی اسمؔ تو ہیں کیونکہ نہ تو انمیں گردان ہے اور نہ ان کے اوزان افعال والے ہیں مگر منطق میں اسمائے افعالؔ اسم نہیں بلکہ کلمہ ہیں (۳) منطقی اسمؔ ہو نحوی نہ ہو جیسے افعال مقاربہؔ ومدحؔ وذمؔ جن میں کہ عندالنحاۃ زمانہ نہیں ہے یہ سب نحو میں فعل ہیں مگر منطق میں اسماء ہیں، ایسے ہی کلمہؔ اور فعلؔ میں عموم خصوص من وجہ ہے مادۂ اجتماع ضربؔ یضربؔ ہے جبکہ ان میں ضمیر مانیں، اسی طرح افعال مقاربہ ومدح وذم فعل ہیں کلمہ نہیں، اداۃؔ اور حرف کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے (۱) مادۂ اجتماعی عام حروف ہیں (۲) اداۃؔ ہو حرف نہ ہو جیسے افعالؔ ناقصہ اور ضمائر فصل کہ یہ عندالمناطقہ رابطہؔ ہیں مگر نحویوں کے یہاں اسم ہیں (تعریف الاشیاء)۔

جائے گی مکمل لفظ عبداللہ سے مکمل ذات مراد رہتی ہے یہ ہیں کہ عبد سے مثلاً سر مراد ہو جائے اور اللہ سے باقی بدن مراد ہو جائے (۵) لفظ کا بھی جزء معنی کا بھی جزء ہے اور لفظ کے جزء کی معنی کے جزء پر دلالت بھی ہو سکتی ہے مثلا حیوان ناطق جب نام ہو کسی کا تو ان دولفظوں سے اس کے اندر موجود دو جزء حیوانیت اور ناطقیت پر دلالت ہو سکتی ہے مگر نام رکھنے کے بعد ذات ہی مراد لیتے ہیں لفظ کے اجزاء کی معنی کے اجزاء پر دلالت کا ارادہ نہیں ہوتا ہے۔

حل سُوالات

ان مثالوں میں بتاؤ کون مفرد ہے کون مرکب؟

(۱) احمد، **جواب** مفرد ہے۔

(۲) مظفر نگر، **جواب** مفرد ہے۔

(۳) اسلام آباد، جواب مفرد ہے کہ ایک شہر کا نام ہے۔

(۴) عبدالرحمٰن، **جواب** نام ہو تو مفرد ہے اور اگر کسی کو رحمٰن کا بندہ کہنے کی نیت ہو تو مرکب ہے۔

(۵) ظہر کی نماز، **جواب** مرکب ہے کہ ظہر سے وقت مراد ہے اور نماز سے عبادت، لہذا لفظ کے اجزاء کے معنی کے اجزاء پر دلالت ہے بھی اور مراد بھی ہے۔

(٦) رمضان کا روزہ، **جواب** مرکب ہے کہ رمضان سے ایک خاص مہینہ مراد ہے اور روزہ کی دلالت عبادت پر ہے۔

(۷) ماہ رمضان یہ لفظ شرح کافیہ اور حیوان ناطق کی طرح مفرد بھی ہو سکتا ہے مرکب بھی، بس نیت پر اصل مدار ہے اگر دل میں دونوں لفظ سے دونوں کے معنی مراد لے رہے ہوں تو مرکب ہے اور اگر پورے ماہ رمضان کے لفظ سے خاص تیس ایام مراد ہوں اور ان تیس ایام میں جو ماہ اور رمضان ہونے کا مفہوم اور معنی ہیں وہ الگ الگ مراد نہ ہوں تو مفرد ہے کیونکہ حیوان ناطق نام والے شخص میں حیوانیت اور ناطقیت دونوں موجود ہیں، اسی طرح ماہ رمضان میں رمضانیت اور ماہ ہونے کی صفت ہے، رمضانیت اس طرح ہے کہ روزے رکھنے ہوتے ہیں اور ماہ ہونا یہ ہے کہ تیس یا انتیس دن کا مفہوم ماہ کہلاتا ہے جو اس میں ہے، یاد رہے ماہ رمضان بالکل اس کا مفہوم ایسا ہے جیسا کہ دو میٹر کا کرتہ کہ یہ مفرد مرکب دونوں ہو سکتا ہے کیونکہ جو کرتہ دو میٹر کا ہو گا اس میں دونوں بات ہے کہ وہ دو میٹر بھی ہے اور کرتہ بھی ہے گویا دو میٹر لمبائی والا کرتہ دو میٹر کا کرتہ کہا گیا ہے، لہذا اگر دو میٹر کا کرتہ کہہ کر فقط مخصوص کپڑا مراد لیا قطع نظر اس کے دو میٹر ہونے اور کرتہ ہونے کے الگ الگ مفہوم کے تو مفرد ہے ورنہ مرکب ہے، اسی طرح اتوار کا دن پیر کا دن بلکہ ہر اس مثال میں جس کے اندر عام کی اضافت خاص کی طرف ہے مفرد مرکب دنوں کا احتمال ہے مثلاً سونے کی انگوٹھی اگر ذہن میں انگوٹھی اور سونے کا مفہوم الگ الگ ہو تو مرکب ہے اور اگر مصداق مراد ہے تو چونکہ وہ ایک ہی ہے لہذا مفرد کہیں گے۔

(۸) جامع مسجد، **جواب** حیوان ناطق کی طرح حسب نیت مفرد و مرکب دونوں کا احتمال ہے کیونکہ مسجد اور اس کا جامع ہونا الگ الگ چیز ہے۔

(۹) دہلی کی جامع مسجد خدا کا گھر ہے، **جواب** مرکب ہے دہلی جامع مسجد، خدا گھر چاروں کے چار معنی ہیں اور الفاظ کے اجزاء کی معنی پر دلالت ہے اور مقصود بھی ہے واللہ اعلم۔

سبق ہفتم

کُلّی وجُزئی کی بحث

کوئی لفظ جب ہمارے کان میں پڑتا ہے اگر وہ اس زبان کا ہے جس سے ہم واقف ہوں تو اس لفظ کے سنتے ہی ہمارے ذہن میں وہ چیز گذرے گی جس کے لئے یہ لفظ اس زبان میں بولا جاتا ہے مثلاً مسجد یا مدرسہ کا لفظ سنتے ہی ہمارے ذہن میں مخصوص مکان آئے گا یا کسی نے کرتہ یا ٹوپی یا گلاس یا لوٹا یہ الفاظ بولے ان کے سنتے ہی ہمارے ذہن میں وہ چیزیں آرہی ہونگی جس پر یہ لفظ بولے جاتے ہیں، اب کسی بھی لفظ کو سن کر جو کچھ تمہارے ذہن میں آئے اس کو مفہوم کہتے ہیں، کیونکہ مفہوم کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ چیز جو سمجھی جائے، پھر یہ چیز جو ہمارے ذہن میں آئی ہے دوطرح کی ہوگی۔

(۱) کلی (۲) جزئی، کیونکہ اگر ذہن میں آنے والی چیز اس طرح کی ہے کہ ذہن اس کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ یہ کئی چیزوں پر بولی جاسکتی ہے جیسے مثلاً انسان یا آدمی تو ایسے مفہوم کو کلی کہتے ہیں کیونکہ انسان یا آدمی کسی ایک خاص شخص پر نہیں بولا جاتا ہے بلکہ ہر شخص کو خواہ مرد ہو یا عورت انسان اور آدمی کہہ سکتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ ہمارے ذہن نے یہ فیصلہ کیسے کیا کہ یہ لفظ کئی اور بہت سی چیزوں پر بولا جاسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل ذہن پہلے ہی لفظ کو سنتے ہی یہ پتہ کرلیتا ہے کہ اس لفظ کے کیا معنی اور مفہوم ہے، اب جس جس چیز میں اس کے یہ معنی ہونگے وہیں وہیں یہ لفظ بولا جاسکتا ہے مثلاً انسان کے معنی اور مفہوم ایسی چیز جس میں حیوانیت اور ناطقیت ہو یا جو بھی آدم کی اولاد میں سے ہے مرد ہو یا عورت سب پر یہ لفظ انسان اور آدمی بول سکتے ہیں، تو جب کوئی شخص وضع سے اور لفظوں کے معنی سے واقف ہوگا وہ لفظوں کے سنتے ہی بتلا دے گا اور اس کا ذہن فیصلہ کردیگا کہ یہ لفظ کئی اور بہت سی چیزوں پر بولا جاسکے گا یا نہیں، چنانچہ زید، یا بکر ہر شخص پر نہیں بول سکتے بلکہ صرف اسی شخص پر بولیں گے جن کے یہ نام رکھے گئے ہیں اب دیکھو جس کا نام زید ہوگا تم نے جو اس کا نام ان لفظوں میں رکھا ہے فقط یہ ذہن میں رکھ کر نہیں رکھا کہ یہ حیوان ناطق ہے کیونکہ حیوان ناطق اور بھی ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ لفظ زید پر ان پر بھی بولنا صحیح ہو، حالانکہ ایسا نہیں، اس لئے یہ بات طے ہے کہ جو لفظ زید کو کسی ایک خاص ہی کے لئے طے کیا اور یہ خاص ہوکر اس کے لئے طے بھی ہوگیا اس کی وجہ صرف اور صرف یہ ہے کہ تم نے یہ نام رکھتے ہوئے جہاں اس کے حیوان ناطق ہونے کو ذہن میں رکھا وہیں کوئی خاص چیز بھی ملحوظ رکھی اور وہ ہے اس کی شکل وصورت اور اس کے ڈھانچہ کی ساخت گویا تم نے نام رکھتے وقت یہ کہا ہے کہ میں اس حیوان ناطق کا جو اس خاص قالب اور ڈھانچہ اور خاص شکل وصورت کے بدن میں سرایت کئے ہوئے ہیں زید نام رکھتا ہوں تو جس خاص حلیہ میں پائے جانے والے حیوان ناطق کا تم نے زید نام رکھا ہے صرف اسی پر بولیں گے اس کے علاوہ پر بولنے میں یہ اشکال پیدا ہوگا کہ تم نے لفظ

زید خاص جگہ میں اور خاص قالب میں پائے جانے والے حیوان ناطق سے ہٹ کر دوسرے پر کیوں بولا ہے، لہذا زید کے بارے میں ذہن یہ کہہ دے گا کہ یہ بہت سی چیزوں پر صادق نہیں آ سکتا فقط ایک خاص حیوان ناطق پر جو ایک خاص وشکل وصورت میں سمایا ہوا ہے بولا جائے گا اور جس مفہوم کے بارے میں ذہن یہ فیصلہ کر دے کہ یہ کئی چیزوں پر نہیں بولا جا سکتا ہے تو ایسا مفہوم جزئی ہے ۔

چانچہ دہلی یا گنگوہ یا دیوبند، جامعہ از ہر ندوۃ العلماء، دلی کی جامع مسجد، دلی کا لال قلعہ، آگرہ کا تاج محل سب جزئی ہیں کیونکہ ان کا مصداق دنیا میں بس ایک ہی ہے یعنی جس چیز پر یہ بولے جاتے ہیں وہ صرف ایک ایک ہی ہے ان کے علاوہ جو شہر یا جامع مسجد یا لال قلعے ہوں گے وہ ان کی طرح نہیں ہوں گے نیز ان لفظوں سے مخصوص ہی چیز ذہن میں آئے گی، چنانچہ صرف جامع مسجد کہو تو کلی ہے اور دہلی کی جامع مسجد کہو تو جزئی ہے، اس طرح لال قلعہ کلی ہے کہ ہر لال قلعہ کو کہہ سکتے ہیں مگر دلی کا لال قلعہ جزئی ہے کیونکہ خاص ہو گیا ہے۔

اب دیکھئے کہ مثلاً سورج ہے یا چاند بہت ممکن ہے کہ تم انکو جزئی کہنے لگو یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ فقط ایک چیز پر بولے جاتے ہیں کیونکہ لفظ سورج جس پر بولتے ہیں وہ بھی آسمان میں ایک ہی ہے اسی طرح لفظ چاند جس پر بولتے ہیں وہ بھی ایک ہے، ہمارا لفظ سورج یا چاند سننے سے کئی سورجوں اور چاندوں کی طرف ذہن جاتا ہی نہیں لہذا یہ تو جزئی ہوں گے نہ کہ کلی مگر ہم تمہیں سمجھاتے ہیں کہ سورج اور چاند ان دونوں کا مفہوم کلی ہے، کیسے ہے، یہ ذرا دھیان سے سمجھو۔

کہ تم نے لفظ قلم ایک ایسی چیز کے لئے وضع کیا ہے جس میں نب اور زبان، ٹیوب اور دیگر ایک اور دو چیز ہوتی ہیں تو سب سے پہلے بنانے والے نے جب یہ اس طرح کی چند چیزیں ملا کر سیٹ کی تو ان تمام چیزوں کے مجموعے کا نام قلم رکھا تو پہلے اور اول اول تو ان تمام اجزاء سے مل کر بنی ہوئی ایک چیز تھی جس کا بنانے والے نے قلم نام رکھا لیکن اس کے بعد جب پھر اس قسم کے اجزاء سے جڑ کر ایک اور مجموعہ تیار ہوا تو اس کا نام بتاؤ تمہارے نزدیک کیا ہونا چاہئے تمہارا جواب یہی ہوگا کہ قلم کیونکہ پہلے مجموعے کو جن اجزاء کی وجہ سے قلم نام رکھا وہی اجزاء اس میں ہیں، لہذا کیا وجہ ہے جو ان دوسرے اجزاء کا نام وہی نہ ہو جو پہلے اجزاء کا تھا لہذا اس دوسرے مجموعے کا نام بھی قلم ہی ہوگا کیونکہ اس دوسرے عدد میں بھی قلم کی ماہیت یعنی اس والے پرزے پائے گئے لہذا قلم جو کلی ہے اپنے اس فرد پر بھی صادق آئے گا پھر اسی طرح جب دوسرے کے بعد تیسرا اور تیسرے کے بعد چوتھا مجموعہ تیار ہوا سب کا نام قلم ہوتا چلا گیا حتیٰ کہ دنیا میں بے شمار ایسی چیزیں جو نب زبان ٹیوب وغیرہ کا مجموعہ ہے تیار ہو گئیں اور سب کا نام قلم رکھا ہے۔

یہی حال سورج کا بھی ہے کہ اگر بالکل بعینہ اسی طرح کی اور بھی چیز ہو تو تم اس کا نام بھی تو یہی سورج رکھو گے تو سورج کا مفہوم کلی ہے، اسی طرح چاند کا بھی کہ لفظ چاند ہر ایسی چیز پر بولیں گے جو اس طرح کی ہو جس طرح کا یہ چاند ہے مگر اتفاق سے چاند اس وقت ایک ہی پایا جا رہا ہے اگر دوسرا ہوتا تو اسے بھی چاند کہتے، لہذا چاند سورج مثل لفظ تارہ کے کلی بنیں گے بس اتنی سی بات ہے کہ تارے بے شمار ہیں اور ان کے افراد بہت ہیں چاند سورج بس ایک ہی بنا ہے۔

چنانچہ آئندہ بڑی کتابوں میں پڑھ لوگے کہ کلی کئی طرح کی ہوتی ہے کبھی تو اس کا ایک ہی فرد ہوتا ہے جیسے چاند اور سورج دونوں کلی ہیں مگر ایک ہی فرد ہے اور کبھی بہت سے افراد ہوتے ہیں جیسے تارہ کہ بے شمار تارے ہیں اور ہر تارہ کو تارہ ہی کہتے ہیں ایسے ہی واجب الوجود خدا تعالیٰ کو کہتے ہیں مگر واجب الوجود کا مفہوم کلی ہے کیونکہ ہمارا ذہن یہ کہتا ہے واجب الوجود ہر ایسی ذات پر بولا جا سکتا ہے جس میں وہ بات ہو جو خدا میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ از خود پیدا ہوا ہو اور ہمیشہ سے ہو ہمیشہ ہی رہے گا اور اس میں ہر قسم کی خوبی ہو اور وہ ہر برائی سے پاک ہو جیسے نمازی یا حاجی ہر وہ آدمی کہلایا جاتا ہے جس نے حج کر لیا اور جو جو نماز کا پابند بنا اسے ہی حاجی اور نمازی کہتے ہیں، ایسے ہی اگر بالفرض خدا ہی کی طرح ان تمام چیزوں والی جو خدا میں ہے کوئی اور چیز ہوتی تو یقیناً ہم اسے بھی واجب الوجود ہی کہتے، یہی وجہ ہے کہ اگر واجب الوجود کا مفہوم فقط ایک کے لئے ہی ہوتا کسی اور کا اس طرح کے مفہوم والا ہونا عندالعقل تسلیم نہ ہوتا تو پھر از خود ہی سب کی عقلیں واجب الوجود کے ایک ہونے کی قائل ہو جاتیں اور پھر باقاعدہ خدا کے ایک ہی ہونے پر دلائل کی ضرورت نہ ہوتی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ باقاعدہ وحدانیت کو ثابت کرنا پڑتا ہے اور بتانا پڑتا ہے کہ خدا ایک ہی ہے دو نہیں کما قال تعالیٰ لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا۔

نیز کسی چیز پر ایک کا لفظ بولنا ذہن لیجاتا کہ اس طرح کی اور بھی چیز ہوتی تو اس کا نام بھی یہی ہوتا جو اس کا ہے جیسے ہم ایک کہہ رہے ہیں، چنانچہ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا یا واجب الوجود ایک ہے تو اس کہنے سے یہ ذہن میں آیا کہ دو تین یا زیادہ نہیں ہے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ جو ایک کہنے سے اوروں کی نفی ہوئی کیوں کر رہے ہو کیونکہ نہ ہونے کی خبر جب دیجاتی ہے جب وہ ہوتی بھی ہو چنانچہ اگر کہیں پر کوئی چیز عندالعقل ایک ہی ہوتی ہو اور عقل اس طرح کی دوسری ہونے کو باور اور خیال نہ کر سکتی ہو وہاں ایک نہیں بولتے کبھی نہیں سنا ہوگا کہ کسی نے کہا ہو کہ زید تو ایک ہی ہے یا عمر ایک ایک ہی ہے کیونکہ یہ تو جب کہتے جبکہ زید اور عمر کے علاوہ دنیا میں دوسرے آدمی دو دو یا تین تین ہوئے ہوں یا ہوتے ہوں تو جب ہر آدمی ایسے سانچہ کا اور خاص نقشہ و شکل اور خاص مزاج کا ایک ہے کہ اس نقشہ و مزاج و شکل از ابتداء تا ایں دم دیکھنے میں نہیں آیا تو نہیں کہہ سکتے کہ زید ایک ہی ہے تو ایک ہی کہنے میں جو اوروں کی نفی ہے اس سے عقل مفہوم کے تکثر اور کئی پر بولے جانے کو سمجھتی ہے لہذا واجب الوجود اور سورج اور چاند سب کا مفہوم کلی ہے کہ عقل یہ کہتی ہے کہ اگر بالفرض خدائی صفات والی کوئی اور چیز ہوتی یا سورج اور چاند کی طرح اور کوئی چیز ہوتی تو اسے بھی واجب الوجود اور سورج اور چاند ہی کہتے۔

اب یہ اشکال ہوتا ہے کہ تمہارے گذشتہ بیان سے یہ پتہ چل رہا ہے کہ تم نے واجب الوجود اور چاند و سورج کو جو کلی کہا حالانکہ دنیا میں صرف ایک ایک ہی چیز ہے جس پر فی الحال یہ بولے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ بتلا رہے ہیں کہ اگر بالفرض واجب الوجود یا چاند اور سورج ان کی طرح اور افراد ہوتے تو ان پر بھی یہی لفظ بولے جاتے، ہم پوچھتے ہیں کہ پھر تو یہی بات ہم جزئی کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کیونکہ مثلاً زید جزئی ہے تو جیسے تم نے واجب الوجود یا سورج کو اس لئے کلی ٹھہرا دیا کہ ہر ان جیسی ہونے والی چیز سورج یا واجب الوجود کہی جاسکتی ہے تو کیا بات ہے جو ہم زید کے بارے میں بھی یہی کہہ دیں کہ زید ایک مخصوص شخص پر بولتے ہیں لیکن اگر

بالکل بعینہ اسی طرح کا شخص اور کوئی بھی ہو چاہے بالفرض ہی کیوں نہ ہو اس پر بھی بول سکتے ہیں لہذا اب زید بھی کلی بن گیا کیونکہ یہ ایک مخصوص شخص اور اس جیسی ہونے والی چیز کے لئے بولا جاسکتا ہے تو بتائے کہ کلی اور جزئی میں فرق کیا رہا۔

جواب یہ بات آپ جان ہی گئے کہ کلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی مفہوم اور معنی بہت سی چیزوں میں پایا جاتا ہو جیسے درخت، کپڑا، برتن کہ ہر درخت میں درخت کا مفہوم ہے اور کپڑے میں کپڑے کا ہر برتن میں برتن کا، اسی طرح گلاس، لوٹا کہ ہر ہر گلاس ولوٹے میں ان کی شکل ہوگی، لہذا دنیا میں جو چیز ایسی وجود میں آئے جس میں درخت والی بات موجود ہو تو درخت کا لفظ اس پر بولیں گے کپڑے کا مفہوم ہو تو یہ نئی چیز کپڑے کے افراد میں سے ہوگی برتنوں کے قبیل سے ہو تو برتنوں کے افراد سے، ایسے ہی جو جو قرآن کے تیس پارے یاد کرتا رہے گا حافظ کہلاتا رہے گا ایسے ہی جو چیز بس کی شکل بنے گی بس کہلائے گی، کار کی شکل ہوگی تو کار کہلائے گی تو اسی طرح اگر کوئی چیز اس سوج یا چاند یا اللہ تعالی کی طرح بالفرض ہوتی تو وہ بھی اس وجہ سے کہ ان میں سورج چاند کا مفہوم ہوتا سورج چاند ہی کہلائیں گے، اسی طرح سورج اور چاند اور واجب الوجود کے بارے میں اگر بالفرض یہ اور ہوتے تو یہی نام پاتے۔

اب لیجئے زید کو کہ آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ اس کی طرح کو بھی زید کہتے اگر ہوتا اور یہی اگر ہوتا اور بالفرض والی بات سورج میں بھی ہے لہذا دونوں کلی ہوئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کی عام اور اکثر چیزوں میں یہ دیکھنے میں آرہا ہے کہ جب ان کا کوئی عدد تیار ہوتا ہے تو وہ بعینہ پہلے کی طرح کا ہوتا ہے اگر بعینہ پہلے کی طرح نہ ہو تو اس کا نام دوسرا رکھا جاتا ہے، چنانچہ ایک بس کے بعد دوسری بس جو بنے گی ہر ایک کے پہیے برابر انجن کے اندرونی پرزے ایک شکل وصورت ایک اس لئے جب دوسرا عدد تیار ہو تو اس عدد کو بھی بس کہیں گے ایسے ہی پہلے پرزوں کی طرح کا جب قلم کا دوسرا عدد تیار ہوتا ہے تو اسے قلم بولتے ہیں اگر تبدیلی آئے گی تو اس کا نام بدل جائے گا چنانچہ پین روشنائی کا قلم کے بجائے پنسل (مونگے کا قلم) نام پڑ جائے گا۔

تو دنیا کی اکثر چیزوں میں ایک عدد کے بعد اسی طرح کا دوسرا عدد اور ایک شکل کے بعد اسی طرح کی شکل کی دوسری چیز تیار ہوتی رہتی ہیں اور ان سب کا نام ایک ہی رکھا جاتا ہے تو اس لئے عقل نے فصلہ کیا کہ اگر سورج اور چاند کی طرح کے اور بھی عدد ہوتے تو دنیا کی مثل دوسری چیزوں کے ان دوسرے عددوں کے نام بھی سورج اور چاند ہی ہوتے، بخلاف انسانوں کے کہ ان میں آج تک کوئی بھی ایسا نہیں ہوا کہ اس کی طرح کا کوئی اور بھی ہو گیا ہو، چنانچہ خدا کی قدرت کے سانچوں پر قربان جانا چاہئے کہ باوجودیکہ ہر انسان کے پرزے آنکھ ناک کان وغیرہ سب ایک ہیں مگر پھر بھی ہر شخص کی امتیازی شکل ہے دنیا کی ابتداء سے اب تک کوئی بھی تو ایسا آدمی نہیں کہ جس کے بارے میں یہ کہدیں کہ یہ بعینہ فلاں ہے، ہر شخص کے مزاج عادات شکل وصورت ذہانت عبادت میں ضرور فرق ملے گا اور جس طرح ہر آدمی کی شکل وصورت اور رنگت وغیرہ دوسرے سے ممتاز ہے آواز لب ولہجہ طرز تکلم بھی الگ الگ ہے کوئی دو شخص ایسے نہ ملیں گے جن کی آواز رنگ روپ میں کوئی مابہ الامتیاز نہ ہو۔

تو زید کے بعد کوئی دوسرا عدد زید کی طرح آج تک عقل نے نہیں دیکھا تو عقل کیسے کہہ دے کہ زید کا مفہوم یہ ہے کہ جو زید اور

اس جیسے پر بولا جاسکے لہذا اس جیسے کے لفظ ہٹانے پڑیں گے اور اب جزئی کی تعریف یہ کرنی پڑے گی کہ جو کسی ایسی خاص چیز پر صادق آئے کہ اس کی طرح کی اور کوئی نہ ہو بخلاف کلی کے کہ اس کی تعریف یہ ہے کہ جو کسی چیز اور اس جیسی چیز پر بولی جاتی ہو۔

بہر حال واجب الوجود اور سورج اور چاند یہ سب کلی بنے، کیونکہ دنیا کی اکثر ہی چیزوں کو دیکھتے ہوئے عقل ان کے بارے میں یہ کہتی ہے کہ ان کے دوسرے اعداد بعینہ ان جیسے ہوتے تو ان ہی جیسا نام پاتے اور زید کے بارے میں عقل کا تجربہ یہ ہے کہ بس یہ ایک ہی ہوتا ہے جس پر لفظ زید بولا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر دوسرا زید ہو بھی گیا تو ان دونوں کی شکل الگ الگ ہوگی نام کے اشتراک اور ایک ہونے سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ زید کا دوسرا عدد تو ہو گیا کیونکہ دوسرا عدد جب بنتا جب یہ دوسرے والا بعینہ پہلے جیسا ہوتا حالانکہ دونوں زیدوں میں زمین آسمان کا فرق ملے گا اور یہ جو دو زید ناموں کے لحاظ سے ہوئے یہ بھی صرف اس وجہ سے کہ نام رکھنے والے الگ الگ ہیں ہر شخص اپنے بچے کا نام زید یوں سمجھ کے رکھتا ہے کہ میں ہی رکھ رہا ہوں دوسرا کوئی نہیں رکھ رہا ہوگا، مگر دنیا کی بے شمار تعداد کے پیش نظر ایسا ہو جاتا ہے کہ جو نام ایک نے رکھا ہو وہی دوسرے نے بھی اپنے بچہ کا رکھ دیا ہو یہ سمجھ کر کوئی زید نام نہیں رکھتا کہ یہ آدمی یا بچہ پہلے کی طرح ہے اور اس کا حُلیہ ایک اس کے ناک کان آنکھ اس کی طرح ہے لہذا اسے بھی یہ نام دو ایسا بالکل نہیں ہے ورنہ زید جزئی کے بجائے کلی ہو جائے گا۔

خیر بہر حال ہماری تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی وہ ہے جس کے بارے میں ذہن اور عقل یہ کہہ دے کہ یہ بہت سی چیزوں پر بول سکتے ہیں خواہ وہ بہت موجود ہوں یا وہ موجود نہ ہوں بلکہ ایک ہی ہو جیسا کہ سورج اور چاند یا بہت تو نہ ہوں مگر کچھ ہوں جیسے آسمان، زمین، کہ یہ سات سات ہیں لیکن اگر ان کے علاوہ اور بھی ہوتے انہیں کی طرح تو وہ بھی زمین آسمان ہی نام پاتے اور جزئی یہ ہے کہ عقل یہ کہہ دے کہ دنیا میں جس چیز پر یہ لفظ بولا جاتا ہے وہ صرف ایک ہے جیسے زید یا میرا غلام، یا میری ٹوپی، دلی، سعودی عرب، ہندوستان، دارالعلوم دیوبند، وغیرہ وغیرہ۔

جب آپ کلی جزئی کا مفہوم سمجھ گئے تو اب جزئیات وافراد کا مطلب سمجھو کہ کس کو کہتے ہیں، چنانچہ جانو کہ جزئیات اور افراد نام ہے ان چیزوں کا جن میں کلی کا مفہوم ہوتا ہے جیسے فرس ایک کلی ہے جس کا مفہوم ہے ایسا جانور ہو کہ ہنہنانے والا ہو تو جس جانور میں یہ ہنہنانے کا مفہوم ہو وہ فرس کہلائے گا جیسے کہ میں میں کرنے والا ہر جانور بکری کہلاتا ہے کیونکہ بکری کلی ہے جس کا مفہوم ہے میں میں والا جانور، لہذا جس جس میں یہ مفہوم ہوگا وہ بکری کے افراد میں سے شمار ہوگا، اسی طرح سائیکل، گھڑی، ریڈیو یہ سب کلی ہیں ان کے افراد ہر وہ مشین بنے گی جس میں ان کا مفہوم ہو یعنی کہ ان کے پرزے اس میں ہوں، چنانچہ انسان ایک کلی ہے جس کا مفہوم حیوان ناطق ہے یعنی ہر وہ چیز جس کے پرزے حیوان اور ناطق ہو اس کو انسان کہیں گے، چنانچہ ہم نے دیکھا کہ زید میں حیوان اور ناطق ہونا پایا جاتا ہے تو ہم زید کو انسان کہیں گے پھر عمرو میں دیکھا کہ اس میں بھی یہ بات ہے لہذا اس کو بھی انسان کہیں گے تو جس جس میں یہ حیوان اور ناطق ہونا مل رہا ہے اس کو انسان کہیں گے تو اب ہم جان گئے کہ انسان بننے کے لئے کیا چیز درکار ہے، یعنی حیوان اور ناطق اور اسی حیوان وناطق کو انسان کہتے ہیں لہذا انسان کلی ہے جس کے اندر یہ ملی وہ اس کا فرد اور جزئی ہے اور یہ (انسان) اس کی کلی یا ماہیت ہے۔

فائدہ ا:۔ اب ذرا بات یہ سمجھو کہ منطق والوں کے یہاں کلی وجزئی تقریباً ایسے ہی ہیں جیسے نحو والوں کے یہاں معرفہ ونکرہ کہ معرفہ معین پر اور نکرہ غیر معین پر بولا جاتا ہے، اسی طرح کلی بہت سی چیزوں پر جزئی متعین پر اور جیسے معرفہ کو نکرہ بنالیا جاتا ہے اور نکرہ کو معرفہ ایسے ہی یہاں کلی کو جزئی اور جزئی کو کلی بنا سکتے ہیں، چنانچہ معرفہ بنانے کے طریقے علم نحو میں ہیں کہ نکرہ پر الف لام داخل کر دیا یا حرف ندا تو معرفہ ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں پر بھی کلی کو جزئی بنایا جاسکتا ہے یعنی کئی چیزوں پر بولی جانے والی چیز کو ایک پر بولنے کے لئے خاص کر سکتے ہیں جیسے قلم عام تھا جب تم نے اضافت کی اور کہا میرا قلم تو یہ خاص ہو گیا، ایسے ہی رجل کو ہر رجل پر بول سکتے ہیں لیکن جب حرف ندا لگایا اور کہا یا رجل تو وہ خاص ہو گیا اس کے ساتھ جس کو تم نے پکارا ہے۔

فائدہ ۲:۔ نحوی معرفہ اور منطقی جزئی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، مادہ اجتماعی اعلام شخصیہ زید عمرو بکر ہیں اور مادہ افتراقی کہ معرفہ نحو یہ تو ہے لیکن منطقی جزئی نہیں ہے ایسا معرفہ بالام جس پر الف لام جنس یا استغراق کا ہو اور جزئی اور علَم نحوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے مادہ اجتماعی اعلام شخصیہ ہے مادہ افتراقی کہ علم نحوی تو ہے جزئی نہیں ہے جیسا کہ حضاجر علم جنس ۱؎ ہے ضبع کا اور جزئی ہو علم نحوی نہ ہو جیسا کہ ضمائر واشارات فافھم وکن علی البصیرہ۔

حلِّ سُوالات

مندرجہ ذیل اشیاء میں غور کر کے بتاؤ کہ کون کلی ہے اور کون جزئی؟۔

(۱) گھوڑا، **جواب** کلی ہے۔

(۲) بکری، **جواب** کلی ہے۔

(۳) میری بکری، **جواب** جزئی ہے۔

(۴) زید کا غلام، **جواب** جزئی ہے۔

(۵) سورج، **جواب** کلی ہے۔

(۶) یہ سورج، **جواب** جزئی ہے۔

(۷) آسمان، **جواب** کلی ہے۔

(۸) یہ آسمان، **جواب** جزئی ہے۔

(۹) سفید چادر، **جواب** کلی ہے کہ ہر سفید چادر کو کہہ سکتے ہیں۔

(۱۰) سیاہ کرتہ، **جواب** کلی ہے۔

(۱۱) ستارہ، **جواب** کلی ہے۔

(۱۲) دیوار، **جواب** کلی ہے۔

(۱۳) یہ مسجد، **جواب** جزئی ہے۔

(۱۴) یہ پانی، **جواب** جزئی ہے۔

(۱۵) میرا قلم، **جواب** جزئی ہے۔

فائدہ:۔ علم جنس کہتے ہیں کہ جنس پر بولے جانے والے لفظ کو جنس کے ایسے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا جو ذہن میں متعین ہیں جیسے حضاجر جنس ہے کہ یہ ہر بڑے پیٹ والے کو کہہ سکتے ہیں لیکن اب یہ علم بن گیا کیونکہ بجو بہت کھاتا ہے، تو اب حضاجر بول کر صرف بجو ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ ہر بڑے پیٹ والا۔

سبق ہشتم

حقیقت و ماہیت شئی کی بحث اور کلی کی قسمیں

بچو! پہلے تم یہ بات جانو کہ جب ہم کسی لفظ کو سنتے ہیں تو تین چیزیں پائی جاتی ہیں (۱) وہ لفظ جو تم نے سنا (۲) اس لفظ کو سن کر تمہارے ذہن میں کسی چیز کا تصور ہونا اور گذرنا (۳) خود وہ چیز جس کا تصور گذرا ہے مثلاً تم نے کہا لوٹا یا گلاس، لام، واؤ، ٹ، الف، یہ چار حرف کان میں پڑتے ہی فوراً ایک خاص برتن ذہن میں گذرے گا یعنی لوٹا پھر لوٹا میں جو چار حرف ہیں یہ اصل لوٹا نہیں ہے بلکہ لوٹا وہ برتن ہے جس پر یہ لفظ تم نے بولا ورنہ کون احمق ہے جو خود ان چار حرفوں کو ہی لوٹا کہنے لگ جائے، تو اب دیکھو یہ چار حرف جو تم نے سنے یہ تو ہے لفظ اور اس چار حرفی لفظ کو سن کر جو ذہن میں ایک خاص برتن کا گذر ہوا اس کا نام ہے مفہوم اور پھر باہر کی دنیا میں جو برتن کہ اس پر یہ لفظ بول رہے ہو اس کا نام ہے مصداق اسی طرح جب بھی کوئی لفظ بولو یا سنو گے اس میں یہی تین چیزیں پائی جائیں گی جو کچھ تم بولو وہ لفظ اور اس لفظ کو سن کر جو بھی ذہن میں سمجھے وہ اس لفظ کا مفہوم اور باہر خارج میں جس پر یہ لفظ بولا ہے وہ اس کا مصداق ہے، چنانچہ بعض دفعہ دو لفظوں کا مفہوم الگ ہوتا ہے مگر مصداق ایک، جیسے ضاحک و ناطق دونوں سے الگ چیز سمجھی جاتی ہے مگر مصداق دونوں کا انسان ہی ہے۔

اب یاد رکھو کہ منطقی لوگ اصل ان چیزوں کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں جو ذہن میں سمجھی جانے والی چیزیں ہیں ہمیشہ منطقیوں کی بحث عقلی چیزوں کے بارے میں ہوگی، چنانچہ حیوان جس کے معنی جانور اور جاندار کے ہیں ایک تو یہ خود ح، ی، واؤ، الف، نون سے مل کر بنا ہوا لفظ ہے اور ایک اس کے معنی جو اس لفظ کو سن کر ہمارے ذہن میں گذریں گے اور ایک وہ چیز جس پر یہ لفظ باہر میں بولا جاتا ہے، تو منطقی نہ تو اس لفظ حیوان سے بحث کریں گے اور نہ ان چیزوں سے جن پر یہ لفظ بولا جاتا ہے یعنی جاندار چیزیں بلکہ منطقی جو بحث کرے گا دوسری والی چیز سے جس کو مفہوم کہتے ہیں۔

چنانچہ آچکا ہے کہ کلی اور جزئی یہ جو دو قسمیں نکالی ہیں سبق ہفتم میں یہ اسی مفہوم کی ہیں چنانچہ جب تم کسی چیز کو کلی یا جزئی کہو گے تو یہ کلی اور جزئی کہنا اصلاً اس چیز کے مفہوم کو ہوگا نہ تو اس لفظ کو جو اس چیز پر بولا گیا اور نہ خود اس چیز کو کلی جزئی کہیں گے، گویا چیز اور اس پر بولے جانے والے لفظ کے درمیان جو ایک چیز ہے جس کو مفہوم کہتے ہیں اور یہ ذہن ذہن میں سمجھی جاتی ہے یہی در اصل کلی اور جزئی بنتی ہے، پھر اس کے واسطے سے اس پر بولے جانے والے لفظ کو بھی کلی و جزئی کہنے لگتے ہیں۔

اب دیکھو! حیوان کلی ہے اور زید جزئی ہے اب یہ لفظ حیوان ہے ح، ی، واؤ، الف، نون سے ملکر بنا ہوا تو تم خود اس لفظ کو کلی نہیں کہو گے کیونکہ یہ تو حرفوں سے مل کر ایک قالب اور ڈھانچہ ہے جس میں ایک معنی سرایت کئے ہوئے ہیں، ایسے ہی جیسا کہ بجلی تاروں میں تو جس طرح تاروں میں گھسی اور سرایت کی ہوئی چیز کو ہی بجلی کہو گے اسی طرح ہر لفظ میں جو معنی ہیں وہی در اصل کلی کہلائے جائیں گے اور نہ کلی

اس چیز کو کہہ سکتے ہیں جس پر یہ لفظ بولتے ہیں، مثلاً بیل، بکری ان پر لفظ حیوان بولو گے تو بیل بکری کو کلی نہیں کہا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ تو کلی نہیں بلکہ اس کے افراد ہیں اور کلی جو چیز ہے وہ ان سب میں بس حیوان کے مفہوم اور معنی کا پایا جانا ہے، یعنی سبھی جانوروں میں جانور کے معنی کا ہونا یہی ان جانورں کی کلی ہے، ایسے ہی برتنوں میں سے ہر برتن میں برتن ہونے کا پایا جانا یہ برتنوں کی کلی ہے، کیونکہ کلی ایسی چیز ہے ہی نہیں جو باہر خارج میں ہو سکے وہ تو محض عقل میں سمجھی جانے والی ہی چیز ہے اور ہر کلی کا مفہوم خود اس کے افراد سے نکلتا ہے، کیونکہ تمہیں کلی کا مطلب یہ بتایا گیا تھا کہ ایسی چیز جس کے بارے میں ذہن یہ کہہ دے کہ یہ ایسی چیز ہے جو بہت سی جگہوں میں پائی جا سکتی ہے تو وہ چیز جس کے بہت سی جگہوں میں پائے جانے کو ذہن مانتا ہے وہ دراصل لفظ کا مفہوم ہی ہے نہ خود لفظ اور نہ اس کا مصداق، کیونکہ لفظ دراصل تابع ہوتا ہے معنی کے تو اصل معنی اور مفہوم کو دیکھیں گے کہ اگر معنی اور مفہوم ایسا ہے جس کے بارے میں ذہن یہ کہے کہ بہت سی چیزوں پر بولا جا سکتا ہے تو یہ معنی اور مفہوم کلی بنیں گے اور اس معنی اور مفہوم کے کلی بننے سے پھر وہ لفظ بھی کلی کہلایا جائے گا جو اس معنی اور مفہوم کے لئے طے اور وضع کیا ہوا ہے تو دیکھو لفظ حیوان کے سننے سے ہمارے ذہن میں جو معنی اور مفہوم گذرتا ہے وہ ہے جانور، یا روح والی چیز تو ذہن یہ کہتا ہے کہ یہ روح والا اور جاندار ہونے کا مفہوم بہت سی چیزوں میں پایا جاتا ہے، بیل بکری، انسان، بھیڑ، شیر، بھیڑیا، کبوتر سب میں ہی تو یہ مفہوم موجود ہے لہذا یہ مفہوم کلی بنا جس کی وجہ سے لفظ حیوان بھی کلی کہلایا، اسی طرح برتن اور درخت ضاحک، کاتب، عالم، جاہل، حاجی، نمازی، وغیرہ وغیرہ کا حال ہے اور یہ سب کلی ہیں، پھر یاد رکھو کہ کسی لفظ کے معنی اور مفہوم کے کلی یا جزئی ہونے کا فیصلہ ہر لفظ کے معنی اور مفہوم کے مصداق کے اعتبار سے ہوگا اگر کسی لفظ کے معنی یا مفہوم کا مصداق باہر کی دنیا میں ایک ہے جیسے لفظ زید اس کے معنی یا مفہوم مخصوص شکل وصورت کا حیوان ناطق ہے جس کا مصداق پوری دنیا میں فقط ایک ہے اور وہ ذاتِ زید ہے لہذا جب لفظ زید کے معنی کا مصداق ایک تو یہ معنی بھی ایک اور جزئی بنیں گے لہذا اس کی وجہ سے لفظ بھی جزئی بنے گا اور اگر لفظ کے مفہوم یا معنی کا مصداق بہت ہیں تو پھر لفظ کا مفہوم کلی ہوگا اور خود وہ لفظ بھی جو اس طرح کے مفہوم پر بولا جائے گا، تو خلاصہ یہ ہوا کہ اول لفظ ہوگا جس کے معنی اور کوئی نہ کوئی مفہوم جہاں پائے جائیں گے وہ چیز ہوگی جس کو مصداق کہتے ہیں، اب اگر اس معنی کے پائے جانے کی جگہیں اور مصداق بہت ہوں تو معنی اور مفہوم کلی ہے اور اگر ایک ہے تو معنی اور مفہوم جزئی ہیں۔

اب چونکہ منطقی کو خالص عقل سے متعلق اور ذہن ذہن میں سمجھی جانے والی چیز سے ہی گفتگو کرنی ہے لہذا وہ کُلّی یا جزئی لفظ کو بھی نہیں کہے گا کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہے نہ کہ عقل سے اور لفظ کوئی خاص عقلی چیز نہیں ہے اسی طرح وہ جزئی یا کلی اس چیز کو بھی نہیں کہے گا جو خارج میں مصداق بن رہی ہے جُثہ اور جسم کی شکل میں کیونکہ یہ بھی عقلی چیز نہ رہی بلکہ باہر نظر آنے والی آنکھ سے دیکھی جانے والی بن گئی۔

فائدہ:۔ یہ بھی یہیں سے یاد رکھو کہ جو چیزیں ایسی ہوں کہ فقط ذہن میں ان کی تصویر اور نقشہ رہتا ہو خارج میں ان کا جُثہ اور وجود نہ پایا جاتا ہو کہ ان کو دیکھا جا سکے یا چُھوا جا سکے ان چیزوں کو موجود فی الذہن بھی کہتے ہیں جیسے لمبائی، چوڑائی وغیرہ کہ لمبائی

اور چوڑائی ہونا لمبی چیز سے سمجھا جاتا ہے لمبی چیز ختم تو لمبائی بھی ختم، اسی طرح بہادری، حسد، بغض، طمع، نفرت، یہ سب ذہنی چیزیں ہیں باہر کی دنیا میں مثل درخت پتھر یا جسم والی چیزوں کے یہ جسم والی ہوکر نہیں ہوتی ہیں اور اگر ذہن سے ہٹ کر باہر کی دنیا میں بھی ان کا وجود ہو اس کو موجود فی الخارج کہتے، جیسے گھڑی، چارپائی، اور یاد رکھو کہ ہر موجود فی الخارج موجود فی الذہن ہوسکتا ہے اس کا الٹا نہیں ہوتا ہے کیونکہ باہر کی دنیا میں پائی جانے والی چیز کی تصویر و نقشہ ذہن میں آسکتا ہے فقط، ذہن اور عقل میں پائے جانے والی کا باہر ہونا ضروری نہیں ہے، چنانچہ بزدلی، سخاوت یہ چیزیں کوئی جسم والی نہیں ہیں محض عقلی چیزیں ہیں۔

اس تفصیل کے بعد اب جانو کہ حقیقت یا ماہیت کسے کہتے ہیں، تو سنو! کہ کسی بھی چیز کی حقیقت یا ماہیت اس کے وہ اجزاء اور پرزے ہوتے ہیں جن سے وہ شئی تیار ہوتی ہے اگر ان اجزاء اور پرزوں میں سے کوئی ایک پرزہ یا جزء کم ہو جائے کہ نہ ہو تو وہ چیز وہ چیز نہ بن سکے جو بنی تھی، مثلاً گھڑی کے پرزوں میں سے ایک نہ ہو تو گھڑی گھڑی نہ رہے گی کیونکہ اس پرزے کے بغیر ٹائم نہیں بتا سکتی، پھر یہ پرزے جن سے کوئی چیز بنتی اور تیار ہوتی ہے اگر بہت سی جگہوں میں پائے جاتے ہوں یا پائے جاسکتے ہوں تو اسی کا نام کلی ہے، جیسا کہ آچکا کہ قلم کے اجزاء اور پرزے جتنی جگہوں میں پائے گئے اتنے ہی قلم بنیں گے اور اگر یہ پرزے مخصوص ہو گئے کسی ایک ہی چیز کے ساتھ جیسے کہ زید کہ زید کے پرزے حیوان ناطق اور اس کی خاص وضع اور شکل وصورت جس کو اہل منطق تشخص کہتے ہیں کہ یہ مجموعہ کہیں اور نہیں پایا جاتا ہے تو یہ جزئی بنے گا یعنی زید میں دو چیزیں ہیں (۱) حیوان ناطق (۲) خاص شکل وصورت ان میں اول کلی ہے کہ زید کے علاوہ میں بھی ہے اور دوسرا جزئی ہے کہ فقط زید ہی میں ہے۔

اب دیکھو! کہ جب تم حقیقت و ماہیت کا مطلب جان گئے تو تم آسانی سے ہر شئی کی حقیقت و ماہیت بتلا سکو گے، چنانچہ نماز کی ماہیت نماز کے اندر کی وہ خاص چیزیں ہیں جن پر نماز کا مدار ہے جن کو ہم ارکان کہتے ہیں یعنی تکبیر تحریمہ، قیام، قعود، رکوع، سجدہ، قرأت، تشہد، ایسے ہی روزہ کی حقیقت تین چیزیں ہیں (۱) کھانے سے (۲) پینے سے (۳) جماع سے رکنا صبح صادق سے غروب شمس تک نیت کے ساتھ ان میں سے کوئی ایک فوت تو سرے سے نماز ہی فوت اسی طرح روزہ بھی فوت ہو جاتا ہے، اسی طرح مکان کی حقیقت لوہا، سیمنٹ، اور اینٹیں وغیرہ یعنی وہ پرزے جن کے نہ ہونے پر مکان بننا نہ ہو سکے۔

اب بچو! کلی کے ذاتی و عرضی ہونے کا مطلب بھی جان لو کہ ہر چیز میں جہاں وہ پرزے ہوتے ہیں جن پر اس شئی کے بننے کا مدار ہے وہیں اس شئی میں کچھ اور چیزیں بھی ہوتی ہیں جو اس کے لئے لازم ہیں مگر ان پر اس شئی کا بننا موقوف نہیں ہے تو شئی کے ان پرزوں اور اجزاء میں سے جن پر شئی کے بننے کا مدار ہے ہر پرزہ ذاتی کہلاتا ہے اور جمع ذاتیات ہے اور شئی کے ایسے اجزاء کہ جن پر شئی کا مدار نہ ہو ان میں سے ہر ایک پرزہ عرضی کہلاتا ہے جمع ہے عرضیات! جیسا کہ نماز میں سنتیں ہیں یا آداب و مستحبات کہ اگر کوئی آدمی ان کے بغیر ادا کئے صرف نماز کے فرائض و واجبات ہی ادا کرلے تو نماز ہو جائے گی کیونکہ اصل نماز کا مدار جن پر ہے وہ صرف فرائض و واجبات ہیں، ایسے ہی روزہ میں غیبت سے بچنا اور دیگر روزہ کے آداب و مستحبات کہ ان پر روزہ کا مدار نہیں ہے بلکہ اصل روزہ تو کھانے، پینے، جماع سے رکنے کا نام ہے۔

ایسے ہی سیب میں ایک تو اس کا جُثہ اور جسم ہے کہ اگر سیب کا جسم ہی نہیں بنا تو سیب ہی نہیں بنا اور ایک سیب کے اندر کا میٹھا اور بے میٹھا ہونا یہ سیب کی ذات میں داخل نہیں ہے کیونکہ اگر سیب کھٹا ہو گیا تب بھی وہ سیب ہی کہلایا جائے گا، لہذا سیب کے میٹھے یا کھٹے ہونے پر سیب کی ذات موقوف نہیں ہے بلکہ یہ کھٹا میٹھا ہونا اس کے عوارض میں سے ہے کہ کبھی وہ میٹھا ہو جاتا ہے کبھی کھٹا، اسی طرح آگ اور پانی ایک تو ان کی ذات ہے اور ایک ان کے اثرات جلانا یا پیاس بجھانا یہ عوارض ہیں، اسی طرح درخت نام ہے تنہ، شاخوں، اور پتوں کا، پھل لانا اس کا وصف اور عارض ہے جس پر درخت ہونا موقوف نہیں ہے، چنانچہ پھل نہ لایا تب بھی اسے درخت ہی کہیں گے۔

اسی طرح اسم، فعل حرف، میں سے ہر ایک کا معرب ومبنی ہونا یہ ان کے عوارض اور ان کی ذات سے باہر کی چیزیں ہیں معرب ومبنی ہونا ان کی ذات میں داخل نہیں ہے کہ بلا ان کے یہ اسم وفعل وحرف نہ بن سکیں، چنانچہ نحویوں نے کہا ہے کہ کوئی بھی کلمہ ترکیب اور کلام میں آنے سے پہلے ایسا ہے جیسا کہ گھڑی کے پرزوں میں کوئی پرزہ الگ پڑا ہو پرزے جب تک الگ الگ پڑے ہوئے ہیں تب تک ان کا کوئی درجہ نہیں ہے کہ کون سا پرزہ کون سے درجہ کا ہے کیا اس کی حیثیت وقیمت ہے گھڑی میں لگنے سے قبل اس کو نہ کارگر کہ سکتے ہیں اور نہ بے کار گر تو اس لئے نہیں کہ دوسرے سے جڑے بغیر تنہا کیا کرے گا اور بے کار اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ جڑنے کے بعد دوسرے پرزوں کے ساتھ مل کر کام کر سکتا ہے۔

اسی طرح مثلاً لفظ ''زیدؔ'' کو یا ''ھٰـؤلآء'' کو نہ معرب کہیں گے نہ مبنی جب تک کہ یہ کلام میں لاکر استعمال نہ کئے جائیں، کیونکہ زید کو کلام میں لاکر دیکھیں گے کہ اگر یہ فاعل اور مفعول کی الگ الگ جگہوں میں آنے سے بدل گیا تو معرب ہے ورنہ نہیں، ایسے ہی ھٰؤلاء اگر فاعل ومفعول ومضاف الیہ بننے کے وقت ایک حالت پر رہے تو مبنی ورنہ معرب، اصل مدار اسم، فعل، حرف کا معرب ومبنی ہونے پر ہے ہی نہیں بلکہ اسم کا تو اس پر ہے کہ وہ ایسا کلمہ ہو جس میں زمانہ نہ ہو اور معنی مستقل ہوں، فعل کا اس پر ہے کہ معنی مستقل ہوں اور زمانہ بھی ہو، حرف کا اس پر کہ صرف اس کے معنی ہوں مستقل نہ ہوں تب بھی یہ حرف بن جائے گا اسی طرح زمانہ نہ ہو تب بھی حرف بن جائے گا تو اسم بننے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں (۱) معنی ہوں (۲) یہ معنی مستقل ہوں (۳) زمانہ نہ ہو اور فعل بننے کے لئے بھی تین چیزیں ضروری ہیں (۱) معنی ہوں (۲) یہ معنی مستقل ہوں (۳) اس معنی میں زمانہ بھی ہو، یہ تین تین چیزیں تو اسم وفعل کی ذاتیاتؔ اور اندورنی اجزاء ہیں جن کے بغیر اسم وفعل تیار نہیں ہو سکتے اور ان کا معرب ومبنی ہونا یہ عرضیات ہیں۔

تو اب دیکھو مناطقہ نے بھی اشیاء کی حقیقت جب نکالی تو ہر چیز میں کچھ پرزے اور اجزاء تو ایسے نکالے کہ اگر وہ نہ ہوں تو وہ چیز ہی نہ رہے اور اگر کچھ اجزاء ایسے مانے کہ وہ شئی جس کے وہ پرزے ہیں ان پر موقوف تو نہیں ہاں البتہ اس شئی کے لئے لازم اور ضروری ہیں، مثلاً دیکھو کہ انسانؔ اس کے پرزے ایک تو وہ ہیں جو موجود فی الخارج ہیں، ہاتھ، ناک، آنکھ، منھ، ٹانگ یا پورے بدن میں جتنے اعضاء ہیں سبھی موجود فی الخارج ہیں ان سے تو مناطقہ بحث نہیں کرتے، کیونکہ مناطقہ کی بحث موجود فی الذہنؔ اور عقلی چیز سے ہوتی ہے لہذا ان کے نزدیک انسان کی حقیقت ایسے ہی پرزوں واعضاء سے ہونی ضروری ہے جو صرف عقل عقل سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا تصور ذہن میں رہتا ہوا لگ سے باہر نہ پائی جا سکتی ہوں کہ ان کو دیکھا

جاسکے، چنانچہ مناطقہ نے انسان میں وہ دو پرزے جن سے انسان انسان بنتا ہے حیوان اور ناطق مانے ہیں اور یہ حیوان اور ناطق ہونا محض عقل سے سمجھا جاتا ہے، جیسے تم اگر کسی کو عالم یا حافظ کہو تو تمہاری عقل اسے مان لے گی حالانکہ اس کا حافظ عالم ہونا نظر نہیں آتا، اسی طرح انسان جاندار اور ناطق ہے اسے عقل عقل میں سب سمجھتے ہیں، حیوان کے معنی جاندار روح والا اور ناطق کے معنی عقل وشعور والا۔

فائدہ:۔ یہاں خاص قسم کی عقل مراد ہے کہ انسان جس کی وجہ سے مکلّف ٹھہرا اور نہ تو عقل اور دیگر جانوروں میں بھی ہے تو مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ان دو پرزوں میں سے ایک بھی انسان میں نہ رہے تو وہ انسان نہ کہلائے گا، چنانچہ اگر ناطق کے پرزہ کو ہٹا دو تو صرف حیوان رہے گا اور صرف حیوان رہنے سے لفظ انسان اس پر بولا جانا مشکل ہے کیونکہ مدار ہی انسان کو انسان کہنے کا اس پرزے پر ہے ورنہ تو بلا ناطق حیوان گھوڑا، بیل، بکری یہ سب بھی ہیں، اسی طرح اگر حیوان کو ہٹا دیں تو پھر تو انسان بالکل ہی انسان کہا نہیں جاسکتا کیونکہ حیوان نہ ہونے سے دونوں ہی پرزے ختم ہوجائیں گے کیونکہ اب تو ناطق بھی نہ رہے گا ناطق ہونے کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے چونکہ ناطق بھی بمعنی عقل وشعور محتاج ہے حیوانیت اور روح کا اور جب روح نہ رہی تو محض جماد اور بے جان چیز بن گئی لہذا یہ دو پرزے تو انسان میں ایسے ہوگئے جو اس کی حقیقت وماہیت ہے اور ان ایسے پرزوں کو ذاتیات کہتے ہیں اور دوسری اور چیزیں بھی انسان میں ہیں مثلاً ضاحک، ماشی، سامع، مبصر، شام، کہ وہ ہنستا بھی ہے اور اپنے ارادہ سے چلتا ہے، سنتا ہے، دیکھتا ہے، سونگھتا ہے، مگر یہ ایسے پرزے نہیں ہیں کہ جن پر انسان کا مدار ہو کیونکہ اگر کبھی بھی نہ ہنسے پوری زندگی یا کہیں آئے جائے نہیں تب بھی انسان انسان رہے گا اس قسم کے پرزوں کو عرضیات کہتے ہیں۔

تو کسی بھی شئی میں اس کی ذاتیات کا ہونا تو اس شئی کے بقاء اور وجود میں ہونے کے لئے ضروری ہے اس کے بغیر چارہ نہیں، ہاں عرضیات میں یہ بات نہیں ہے کہ ان عرضیات کے بغیر وہ چیز وجود میں نہ آئے، ہاں البتہ یہ ہوتا ہے کہ جب شئی وجود میں آجاتی ہے تو اس کے بعد اسکے ساتھ اس کی عرضیات بھی ظاہر ہوتی ہیں، چنانچہ گھڑی اپنے پرزوں سے جب مکمل ہوگئی اور ابھی تک چلائی نہ ہو تو یہ ابھی اپنی ذاتیات کے ساتھ ہے فقط، پھر جو چلائی اور ٹائم دینے لگی یہ اس کا عارض اور وصف ہے جو مکمل ہونے کے بعد اس کو پیش آیا۔

بہر حال اس گفتگو سے آپ یہ جان گئے ہوں گے کہ ہر چیز کے اندورنی پرزوں کو جن پر اس چیز کا مدار ہے ذاتیات کہتے ہیں اور الگ الگ ایک پرزہ کو ذاتی کہتے ہیں، اسی طرح کسی شئی کے خارجی اور باہری اوصاف جو مکمل ہونے پر اس کو پیش آتے ہیں عرضیات کہتے ہیں اور ان وصفوں میں الگ الگ وصف کو عرضی کہتے ہیں، پھر کسی شئی میں پائے جانے والے پرزے خواہ وہ ذاتی ہوں یا عرضی اگر وہ ایک ہی عدد میں منحصر نہ ہوں بلکہ کئی عددوں میں پائے جاتے ہوں اور جس طرح ایک عدد میں یہ پرزے ہیں یہی پرزے دوسری جگہ پائے جائیں اور بہت سے عدد تیار ہوگئے ہوں تو یہ پرزے کلی کہلائیں گے، اگر ہر پرزہ ذاتی ہے تو کلی ذاتی اور اگر عرضی ہے تو کلی عرضی، چنانچہ سب سے پہلے دنیا میں آدمؑ کے قالب میں حیوان اور ناطق یہ ذاتیات اور ضاحک وماشی یہ عرضیات پائی گئیں اس کے بعد انہیں ذاتیات وعرضیات والے بہت سے قالب جناب ہابیل، قابیل یا زید، عمرو بکر یا میں اور تم اور دنیا میں پائے جانے والے

انسان پائے جارہے ہیں تو اس وجہ سے کہ ذاتی پرزہ یا عرضی پرزہ اور بھی عددوں میں ہے اس کا نام کلیٓ ذاتی یا کلیٓ عرضی پڑے گا۔

بچو! یادرکھو کہ مناطقہ نے اشیاء کی ذاتیات وعرضیات اپنی طاقت کے موافق ہی نکالی ہیں ساری دنیا کی چیزوں کی ذاتیات وعرضیات کا پتہ انہیں بھی نہیں ہے ــــــــــ چنانچہ مناطقہ کو بعض چیزوں کی ذاتیات کا علم ہے عرضیات کا نہیں ہے، پھر یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ جسے انہوں نے ذاتی کہا ذاتی ہی ہو ممکن ہے کہ وہ پرزہ عرضی ہو یا جسکو انہوں نے عرضی کہا ممکن ہے کہ ذاتی ہو مثلاً گھوڑا اس کی حقیقت اس کے نزدیک حیوانٓ صاہلٓ ہے یعنی ہنہنانے والا جانور تو انہوں نے ہنہنانے اور حیوان ہونے کو ذاتی مانا ہے کہ ان کے بغیر گھوڑا نہیں ہوسکتا عرضیات کیا پھر کچھ نہیں بتائیں، لیکن مناطقہ نے گھوڑے کی حقیقت کے بارے میں جیسا سوچا ہے ضروری نہیں کہ وہ درست ہو اور جو حقیقت کسی شئی کی انہوں نے نکالی ہے وہ ہی ہو اصل حقیقت تو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ کس چیز کو اس نے کن پرزوں سے تیار کیا ہے ہاں البتہ مناطقہ یہ سوچتے ہیں کہ شئی کی حقیقت کے جاننے کے ساتھ ساتھ وہ شئی دوسری سے ممتاز ہو اور جدا بھی ہو جائے، اس لئے انہوں نے ہر چیز میں ایسے پرزے نکالنے کی کوشش کی ہے کہ جس سے اوروں سے ممتاز ہو مثلاً گھوڑے کی حقیقت میں کہ اگر صرف حیوان کہتے تو حیوان ہونے میں تو سارے ہی جانور شریک ہیں اس لئے صاہل ہونے کو ساتھ لگا دیا یعنی کہ ہنہنانے والا جانور اس سے وہ جانور نکل گئے جو ہنہناتے نہیں ہیں، لیکن اگر دیکھا جائے تو گھوڑے کی حقیقت وہ صرف حیوان نکلتی ہے کیونکہ ذاتی اور اندرونی پرزہ حیوانیت ہی ہے رہا صاہل ہونا تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ انسان کا ضاحک ہونا اور انسان میں تم نے ضاحک کو عرضی کہا اور یہاں گھوڑے میں صاہل کو ذاتی کہتے ہیں حالانکہ جیسے انسان کا انسان بننا ہنسنے پر موقوف نہیں اسی طرح گھوڑے کا گھوڑا بننا ہنہنانے پر موقوف نہیں ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ عندالمناطقہ کسی شئی کی حقیقت جو ہے ضروری نہیں کہ وہی ہو بس انہوں اپنی سمجھ اور فکر ونظر سے چیزوں کو دیکھ کر ان کی حقیقت جاننا چاہی ہے اور ہر چیز کو ایسے پرزہ سے مرکب مانا ہے جن کی وجہ سے اوروں سے ممتاز اور الگ ہو، چنانچہ بیل کی (حیوان ذوخوار) (خوار بیل کی آواز ہے) یعنی بھیں بھیں کرنے والا جانور، بکری کی (حیوان ذورُغا) ذورغا بکری کی آواز یعنی میں میں کرنے والا جانور، ایسے ہی بلی کی میاؤں میاؤں کرنے والا جانور، مینڈک کی حیوانِٓ ٹرٹر وغیرہ وغیرہ۔

خلاصۂ کلام:۔ یہ ہوا کہ حقیقت یا ماہیت کسی شئی کے وہ اجزاء ہیں جن کے بغیر وہ چیز بنی مشکل ہو اور ان ایسے اجزاء کو ذاتیات کہیں گے اور ان اجزاء کے علاوہ اور جو چیزیں اور باتیں اس شئی میں ہوں ان کو عرضیاتٓ کہتے ہیں، چنانچہ انسان کی ذاتیات عندالمناطقہ حیوانٓ ناطق اور اس کی عرضیات ضاحکٓ اور ماشیٓ ہیں، سامع، مبصر، شام، یعنی کہ سننے دیکھنے، سونگھنے والا ہونا نیز کالا گورا ہونا عالم جاہل ہونا سب ہیں۔

کلی ذاتی:۔ کسی چیز کے وہ پرزے جن پر اس کا مدار ہے خواہ ایک ہوں یا سب کے سب، جیسے انسان ایک کلی ہے جو دو پرزے حیوان وناطق کا مجموعہ ہے اور یہ زید عمرو بکر کی مکمل حقیقت یا مکمل پرزے ہیں اور صرف حیوانٓ یہ زید عمرو بکر کا فقط ایک پرزہ ہے کیونکہ دوسرا ناطقٓ ہے۔

کلی عرضی:۔ کسی شئی کا خارجی پرزہ جو کسی چیز کی حقیقت تیار ہونے میں نہ آتا ہو بلکہ ان اجزاء سے الگ ہو جن سے حقیقت تیار ہوتی ہے جیسے ضاحک انسان کے لئے یا کالا گورا ہونا وغیرہ۔

فائدہ:۔ یاد رہے کہ کلی ذاتی معروض ہوتی ہے اور کلی عرضی عارض ہے اندورنی پرزوں کی تکمیل پر جو چیز پرزوں کے مجموعہ کو پیش آئے وہ کلی عرضی ہے، جیسے گھڑی اور اس کا چلنا، ریڈیو اور اس کا بجنا، اس میں گھڑی ریڈیو کلی ذاتی ہے چلنا بجنا کلی عرضی ہے۔

حلِّ سُوالات

اشیاءِ ذیل میں سمجھو کہ کون کلی کس کیلئے ذاتی و عرضی ہے

(۱) جسم نامی، درخت انار، **جواب** جسم نامی ایک کلی ہے جس کے معنی ہیں بڑھنے والا جسم، چونکہ یہ درختوں کی حقیقت ہے عندالمناطقہ کہ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز میں جسم اور صرف نامی (بڑھنے والا ہونا پایا جاتا ہو) اسے درخت کہتے ہیں تو درخت انار کا مدار جسم اور نامی ہونے پر ہوا لہذا یہ ذاتی پرزہ ہے درخت انار کا اس لئے جسم نامی کلی ذاتی ہے درخت انار کے لئے، کُلّی اس لئے کہا کہ جسم نامی اور بڑھنے والا جسم، یہ بات صرف درخت انار میں نہیں اور دوسرے درختوں میں بھی ہے، لہذا یہ مفہوم کلی بنا اس لئے تو کلی کہدیا اور ذاتی اس لئے کہ درخت انار کی عین ماہیت ہے۔

(۲) میٹھا انار، **جواب** میٹھا کلی عرضی ہے انار کے لئے۔

(۳) سرخ انار، **جواب** سرخ کلی عرضی ہے انار کے لئے۔

(۴) حیوان، فرس، **جواب** حیوان کلی ذاتی ہے فرس کے لئے کیونکہ فرس کی حقیقت یعنی اس کے دو پرزوں حیوان وصاہل میں سے ایک ہے۔

(۵) قوی گھوڑا، **جواب** قوی کلی عرضی ہے گھوڑے کے لئے۔

(۶) کشادہ مسجد، **جواب** کشادہ کلی عرضی ہے مسجد کے لئے کیونکہ کشادگی حقیقت مسجد سے خارج ہے۔

(۷) جسم، پتھر، **جواب** جسم کلی ذاتی ہے پتھر کے لئے کیونکہ پتھر کی حقیقت مناطقہ کے یہاں فقط جسم ہونا ہی ہے

(۸) سخت، پتھر، **جواب** سخت کلی عرضی ہے پتھر کے لئے۔

(۹) لوہا، چاقو، **جواب** لوہا کلی ذاتی ہے چاقو کے لئے کیونکہ چاقو کے دو پرزے لکڑی اور لوہا میں ایک ذاتی پرزہ ہے۔

(۱۰) تیز چاقو، **جواب** تیز کلی عرضی ہے چاقو کے لئے، تلوار اس کے لئے کلی ذاتی ہے لوہا کیونکہ تلوار لوہے سے ہی بنتی ہے

(۱۱) تیز تلوار، **جواب** تیز کلی عرضی ہے تلوار کے لئے کیونکہ تیز ہونا عارضی وصف ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

سَبَق نَهُم

ذاتی اور عرضی کی قسمیں

ذاتی کی تین قسمیں ہیں، جنس، نوع، فصل، اور عرضی کی دو قسمیں، خاصہ و عرض عام ہیں بچو! ہم تم کو ان شاء اللہ بہت سہل انداز میں ان پانچوں قسموں کو محسوس مثالوں کے ذریعے سمجھائیں گے، غور سے سمجھو! دنیا کی چیزوں میں کچھ چیزیں ملیں گی کہ جو ایک لفظ کے لئے مخصوص ہیں، مثلاً دلّی کا لفظ شہر دلّی کے لئے خاص ہے اور ہندوستان کا لفظ مخصوص ہے خاص ہے ہمارے اس ملک کے لئے، اسی طرح پاکستان ایک خاص ملک کے لئے تو اس قسم کی لفظ کو جزئی کہتے ہیں کیونکہ اس لفظ کا مفہوم بھی جزئی ہے، یعنی وہ چیز دنیا میں صرف ایک ہے جس کے لئے یہ لفظ بولا جاتا ہے بخلاف ملک یا صوبہ یا ضلع کے کہ یہ کلی ہیں کیونکہ ان کا مفہوم بھی کلی ہے کیونکہ ملک ہندوستان یا پاکستان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دنیا میں موجود ہر ملک کو ملک کہیں گے، اسی طرح مرد عورت ہر مرد اور ہر عورت کو کہیں گے، دوسری والی شکل کہ لفظ کا مفہوم کلی ہو اوپر والی پانچ قسمیں اسی کی ہیں۔

اب وہ لفظ جس کا مفہوم کلی اور بہت سی چیزوں میں پایا جاتا ہے اس کا یہ مفہوم جن چیزوں میں ہے یا تو وہ سب ایک طرح کی ہوں گی یا مختلف قسم کی، مثلاً لفظ درخت کا مفہوم کلی ہے جو ہر درخت میں موجود ہے اور دنیا کے اندر پائے جانے والے تمام کے تمام درخت درخت کے افراد و جزئیات ہیں، کیونکہ کلی کا مفہوم جن چیزوں کے اندر پایا جاوے وہی چیزیں اس کی جزئیات و افراد کہلاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر درخت میں درخت والی بات اور مفہوم موجود ہے، لہذا درخت ایک کلی بنی جس کے افراد دنیا میں موجود سب درخت ہیں لیکن یہ سب افراد جن میں درخت کا مفہوم یعنی درختیت ہے سب ایک طرح کے نہیں ہیں بلکہ درختوں میں کوئی فرد آم کا ہے کوئی امرود کا کوئی سیب اور ناشپاتی کا تو اس ایسے مفہوم کو جو ایسی بہت سی چیزوں میں پایا جائے جو سب ایک طرح کی نہ ہوں جنس کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی مفہوم اس طرح کی بہت سی چیزوں میں پایا جاتا ہے جو سب ایک ہی طرح کی ہیں تو اس قسم کے مفہوم کو نوع کہتے ہیں، جیسے آم کا درخت ہونا اور مفہوم کلی ہے ہر آم کے درخت میں آم کا درخت ہونا پایا جاتا ہے (اور یہ آم کا درخت ہونے کا مفہوم جن درختوں میں ہے وہ خود آم ہی کے درخت ہیں) اور ظاہر ہے کہ آم کے سب درخت ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں اور سب پہ ایک پھل یعنی آم ہی لگتا ہے، ایسے ہی امرود کا درخت ہر اس درخت کو کہیں گے جس میں امرود ہونا پایا جاتا ہے اور امرود کے سب درخت ایک ہی طرح کے ہیں لہذا آم اور امرود یہ درختوں کی نوعیں اور قسمیں بن گئیں۔

تو دیکھو بچو! محض درخت ہونے میں سارے ہی درخت شریک ہیں لیکن پھر ان درختوں میں الگ الگ قسمیں اور نوع بن گئی ہیں کہ

کوئی امرود کا کوئی آم کا کوئی سیب کا تو ہمیں دیکھنا ہے کہ یہ الگ الگ قسمیں کیوں بنی ہیں اور درختوں کے مخصوص نام آم، امرود، سیب یہ کیوں پڑ گئے، تو تم اس کی وجہ یہی بتلاؤ گے باوجودیکہ سب درخت ہونے میں شریک ہیں لیکن ساخت وسائز تنے اور شکلیں سب درختوں کی ایک سے نہیں ہیں بلکہ الگ الگ ہیں، اس وجہ سے درختوں کی اپنے اپنے سائز تنے اور پتوں کے رنگ کے اختلاف کی وجہ سے الگ نام پڑ گیا، آم کے درخت کی طرح کے ہر درخت کو آم کا کہنے لگے، امرود کی طرح کا ہر درخت امرود کہا جانے لگا، تو درختوں کی یہ الگ الگ قسمیں اور ان کے علیحدہ علیحدہ نام جس چیز کی وجہ سے ہوئے اسی کا نام بچو فصل ہے، یعنی ہر درخت کا جو سائز، رنگ اور تنا ہے ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہے جس کی وجہ سے ہمیں امرود، آم، سیب کے درخت کا امتیاز ہوتا ہے، اسی مابہ الامتیاز کا نام فصل ہے اور یہ مابہ الامتیاز کلی ہے، کیونکہ ہر نوع کا مابہ الامتیاز اس کے ہر درخت میں موجود ہوگا، چنانچہ آم کے ہر درخت میں آم کا مابہ الامتیاز ہے اور امرود میں امرود کا مابہ الامتیاز یعنی فصل ہے۔

تو اب جنس، نوع، فصل، تینوں کی تعریف یہ ہوئی کہ جنس ایسا مفہوم ہے جو ایسی چیزوں میں ہو جو سب الگ الگ طرح کی ہوں، جیسے درخت کہ اس کا مفہوم ہر درخت میں ہے اور درخت الگ الگ طرح کے ہوتے ہیں، نوع ایسا مفہوم ہے کہ جو ایک ہی طرح کی چیزوں میں پایا جاوے جیسے آم کے درخت کا مفہوم ہر آم کے درخت میں ہے اور آم کے سب ہی درخت شکل پتوں کے رنگ کے لحاظ سے ایک طرح کے ہوتے ہیں۔

فصل، ایسا مفہوم ہے کہ جو بہت چیزوں میں پایا جائے اور ان چیزوں کو دوسری چیزوں سے ممتاز اور الگ کر دے، جیسے آم کے درختوں کی مخصوص ہیئت آم کے درختوں کو دوسرے سب درختوں سے ممتاز کرتی ہے اب یاد رکھو کہ یہ تینوں مفہوم (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل، ان میں سے نوع کا مفہوم دراصل جنس وفصل کے مفہوم کا مجموعہ ہے نوع کوئی مستقل مفہوم نہیں ہے، چنانچہ آم کے درخت میں درختیت اور اس کی مخصوص ہیئت ہی کی وجہ سے یہ نوع پائی گئی ہے جیسا کہ امرود کے درخت میں درختیت اور دوسری مخصوص ہیئت کی وجہ سے دوسری نوع تیار ہوگئی، خلاصہ یہ ہے کہ جنس کے مفہوم میں فصل کا مفہوم ملنے سے نوع تیار ہو جاتی ہے، چنانچہ زید کی نوع یا اس کی مکمل ماہیت حیوان ناطق ہے ان میں سے حیوان جنس ناطق فصل دونوں کے مجموعہ جس کا مختصر نام انسان ہے کو نوع کہتے ہیں۔

اور جب تم کسی شئی کی ماہیت سے واقف ہونا چاہتے ہو تو خالی جنس یا خالی فصل جاننے سے کام نہیں چلے گا محض ایک کے جاننے سے اس شئی کی آدھی حقیقت معلوم ہوگی مکمل جاننے کے لئے اس شئی کے جنس وفصل دونوں جاننے ضرور ہوں گے مثلاً اسم، فعل، حرف، ان کی جنس ہے کلمہ یعنی معنی دار ہونا مگر محض اس سے ہر ایک کی حقیقت کا علم نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ساتھ اس کا فصل زمانہ نہ ہونا اور فعل کے ساتھ زمانہ ہونا اور حرف کے ساتھ غیر مستقل ہونا یہ فصل لگانے سے پوری حقیقت معلوم ہوگی۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ یہ تینوں مفہوم کلی بھی ہیں اور ذاتی بھی ان کا کلی ہونا تو ظاہر ہے کہ بہت سی چیزوں اور کثیر افراد میں پائے جاتے ہیں اور ذاتی اس لئے کہ ذاتی کہتے ہیں کسی شئی کے اس جزء کو جس سے اس کی ذات بنی ہو اور اس کے بننے اور وجود میں آنے میں اس ذاتی کو بھی دخل ہو، اگر یہ ذاتی نہ ہوتی تو وہ چیز نہ بن سکتی، چنانچہ آم، امرود، کیلا، سیب، وغیرہ درختوں کی جنس تو

درختیت ہے اور فصل ان سب کا اپنی اپنی مخصوص ہیئت وشکل وسائز ہے اور جو ان کا مجموعہ ہے وہ نوع ہے، تو ظاہر ہے کہ درختوں کی کوئی سی بھی نوع کو لیلو آم، امرود، سیب، سب کی ذات ان دو ذاتی (یعنی سب میں درخت کا مفہوم ہونا اور اپنی مخصوص ہیئت) پر موقوف ہے اور جب سے یہ درختوں کی نوعیں ہیں شروع سے ہی ان میں یہ دونوں مفہوم ہوتے ہیں، ایسا نہیں ہوتا کہ آم یا امرود کا درخت مکمل ہونے کے بعد ان میں درخت ہونا اور ان کی اپنی مخصوص شکل وہیئت ورنگ آتا ہو، ہاں درختوں میں کچھ مفہوم ایسے بھی ہیں کہ جو مکمل ہونے پر ان کو پیش آئے ہیں مثلاً درختوں میں یہ معنی اور مفہوم پایا جاتا ہے کہ وہ پھل لاتے ہیں تو پھل لانا یہ مفہوم درختوں میں مکمل ہونے پر پایا جاتا ہے درخت کا درخت بننا ہرگز پھل لانے پر موقوف نہیں ہے۔

پھر یاد رہے کہ وہ مفہوم جو چیزوں میں مکمل ہونے پر پایا جاتا ہے کلی عرضی کہلاتا ہے جس کی دو قسمیں اور دو شکلیں ہیں (۱) خاصہ (۲) عرض عام، کیونکہ اشیاء کی تکمیل پر جن اشیاء میں پایا جاتا ہے یہ اشیاء یا تو ایک طرح کی ہیں یا مختلف طرح کی اگر یہ مفہوم ایک طرح کی اشیاء میں موجود ہو تو خاصہ ہے مختلف طرح کی میں ہو تو عرض عام ہے، چنانچہ درختوں کے مکمل ہو جانے پر پھل لانا یہ چونکہ ایسا مفہوم ہے کہ مختلف قسموں کے درختوں سیب، انار، کیلا، امرود وغیرہ سب ہی میں پایا جاتا ہے، لہذا یہ عرض عام ہے درختوں کا لیکن ہر درخت کے ہر نوع کا مثلاً سیب کے درخت کا صرف سیب پھل لانا یہ خاصہ ہوا، پھر خاصہ عرض عام یہ دونوں کلی بھی ہیں اور عرضی بھی ہیں، کلی تو اس وجہ سے کہ یہ مفہوم بہت سی اشیاء میں ہے اور عرضی اس لئے کہ عرضی کے معنی ہیں بعد میں شئی کی تکمیل پر عارض اور پیش آنا اور ظاہر ہے کہ پھل لانا اور پھر مخصوص پھل لانا یہ سب درختوں کو بعد میں اپنے مکمل ہونے پر پیش آتے ہیں، ایسے ہی اور مثالوں سے سمجھو کہ!

(۲) برتن ایک جنس ہے جس کے تحت مختلف افراد یا چیزیں کپ، پلیٹ، گلاس وغیرہ برتن آتے ہیں پھر ان سب برتنوں کی مخصوص ہیئت وسائز ہے جس کی وجہ سے ہر برتن دوسرے سے الگ پہچانا جاتا ہے اور ہر برتن کی وہ مخصوص ہیئت جو صرف اس میں ہو دوسرے میں نہ ہو اس برتن کا فصل اور مابہ الامتیاز ہے مثلاً کپ کی جنس تو برتن ہونا اور اس کی مخصوص ہیئت سے اور نوعیں بنی ہیں اور اسکے دوسرے نام ہوئے مثلاً گلاس پلیٹ کہ ان سب میں برتنیت کا مفہوم اور مخصوص ہیئت ہی تو ہے جس سے یہ برتنوں کی الگ الگ نوعین بن گئی ہیں لہذا برتنوں کی نوعیں تو گلاس کپ، پلیٹ وغیرہ ہیں جنس ان کی ان سب میں برتن کے مفہوم کا پایا جانا اور فصل ہر نوع کی اپنی اپنی مخصوص ہیئت ہے۔

پھر برتن بننے کے بعد ان میں جو مفہوم ہے یعنی کلی عرضی وہ بھی دو طرح کے ہیں (۱) سب برتنوں میں موجود ہے (۲) برتن کی ایک نوع کے ساتھ خاص ہے، مثلا ہر برتن میں کوئی نہ کوئی چیز بھر کر رکھی جاتی ہے خواہ چائے ہو یا شربت، یا پانی یا کھانا تو کسی نہ کسی چیز کا ہر برتن میں رکھا جانا یہ عرض عام ہے لیکن پھر کپ میں چائے ہی بھرنا گلاس میں پانی یا شربت پلیٹ میں صرف کھانا ڈالنا یہ خاصہ ہے۔

(۳) کلمہ جنس ہے جس کے تحت مختلف قسم کے کلمے اسم، فعل، حرف، ہیں اور یہ تینوں الگ الگ طرح کے ہیں، چنانچہ اسم تو ایسا کلمہ ہے جس میں معنی مستقل ہوتے ہیں زمانہ نہیں ہوتا ہے، فعل ایسا ہے کہ معنی مستقل ہوتے ہیں مگر زمانہ ہوتا ہے، اور حرف ایسا کلمہ

ہے جس میں سرے سے معنی مستقل ہی نہیں ہوتے ،تو دیکھو اسم ، فعل ، حرف ، تینوں کی جنس تو کلمہ ہے کیونکہ کلمہ کا مفہوم یعنی معنی دار ہونا (کیونکہ کلمہ نام ہے ہر معنی دار بات کا) ان تینوں میں ہے کہ تینوں ہی معنی دار ہوتے ہیں قطع نظر مستقل اور غیر مستقل معنی سے لیکن بہر حال یہ سب معنی دار ہیں لیکن ہر ایک کے معنی دار ہونے پر ہر ایک کے ساتھ ما بہ الامتیاز اور فصل لگا جس سے ہر نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوگئی۔

چنانچہ اگر معنی دار ہونے کے ساتھ یہ معنی مستقل بھی ہوئے اور زمانہ نہ ہوا تو ایسی نوع کا نام اسم ہوا اور یہ نوع ، فعل ،حرف ، سے ممتاز ہوگئی ،حرف سے تو اسلئے کہ اس کے معنی مستقل نہیں ہوتے اور فعل سے اس لئے کہ اس میں زمانہ ہوتا ہے ،اسی طرح فعل باوجودیکہ حرف واسم کے ساتھ معنی دار ہونے میں شریک ہے مگر فعل میں ایسے ہی دو فصل اور ما بہ الامتیاز ہوتے ہیں جن سے یہ حرف واسم دونوں سے ممتاز ہوگیا ، چنانچہ فعل میں پہلا فصل تو معنی کا مستقل ہونا ہے جس سے حرف سے ممتاز ہوگیا دوسرا فصل ہے زمانہ ہونا اس سے اسم سے امتیاز پایا گیا اور جب اسم و فعل میں ایسے دو فصل اور ما بہ الامتیاز ہوتے ہیں کہ جن کی وجہ سے یہ حرف سے ممتاز ہوگئے تو اب حرف میں ان دونوں سے امتیاز کے لئے کسی فصل کو الگ سے لانے کی ضرورت نہیں ہے۔

بہر حال اسم ، فعل ، حرف ، تینوں کی جنس تو ہے معنی دار اور کلمہ ہونا اور فصل ان کے الگ الگ ہیں ، اسم کا مستقل المعنی اور زمانہ کا نہ ہونا ، فعل کا مستقل المعنی اور زمانہ ہونا اور حرف کا غیر مستقل المعنی اور زمانہ نہ ہونا ، پھر اسم ، فعل ، حرف جب یہ کلمہ تیار ہوگئے اپنے جنس اور فصل سے تو ایک مفہوم اور معنی ان میں ایسا بھی ہے جو تینوں میں ہے ، مثلاً ترکیب میں واقع ہونا یعنی تینوں سے ہی کلام تیار ہوتا ہے ، جب کوئی جملہ تیار کرنا ہوتا ہے تو اس میں تینوں کو ہی لایا جاسکتا ہے تو ترکیب میں واقع ہوسکنا اور ہر ایک سے کلام بننا یہ اسم ، فعل ، حرف ، کا عرض عام ہے ، مگر کچھ چیزیں اور مفہوم ایسے بھی ہیں جو ان کے ہر ایک کے اپنے ساتھ مخصوص ہے مثلاً یہ تینوں کلمے جب مکمل ہو چکے ہوتے ہیں تو اسم کو یہ پیش آتا ہے کہ اس پر جر ، تنوین ، الف لام ، آنا اور مسند الیہ بننا درست ہے اور فعل کو یہ پیش آتا ہے کہ قد ، سین ، سوف ، داخل کرسکتے ہیں ، حرف کو یہ آتا ہے کہ اسم ، فعل کے خواص میں سے اس پر کوئی چیز نہیں آسکتی ہے تو ہر ایک کی اپنے لئے مخصوص ہونے والی چیز ان کا خاصہ ہے۔

اب آجایئے کتاب کی مثالوں پر کہ مثلاً حیوان یعنی جاندار ہونا ایک جنس ہے یعنی ایسا مفہوم ہے جو مختلف طرح کی چیزوں انسان گھوڑا ، بیل ، بکری ، کتا ، بلی ، کیڑے ، مکوڑے سبھی میں ہے لیکن پھر ان مختلف طرح کے جانوروں میں ہر قسم کے جانور کا ایک فصل اور ما بہ الامتیاز ہے جس سے جانوروں کی ہر نوع دوسری نوع سے الگ ہی پہچانی جاتی ہے ، وہ فصل کیا ہے عند المناطقہ تو آواز ہے ، مناطقہ کہتے ہیں کہ مثلاً گھوڑے میں ما بہ الامتیاز اور دوسرے جانوروں سے جبکہ جانور ہونے میں اس کے ساتھ اور بھی شریک ہیں امتیاز دینے والی چیز اس کی آواز ہے یعنی صاہل ہونا ہنہنانے والا بننا اور انسان میں ناطق عقل وشعور والا ہونا ، بکری میں مَیں مَیں کرنا ، بیل میں بَھیں بَھیں کرنا ، کتّے میں بھوکنا ، میڈک میں ٹرٹر کرنا ، بلّی میں میاؤں میاؤں کرنا ، مگر جس طرح آوازیں جانوروں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتی

ہیں خود ان کی شکل وصورت قد وقامت بھی ہر جانور کی نوع کو دوسری نوع سے امتیاز دے سکتا ہے، مگر مناطقہ کی بحث چونکہ ماہیت اور اندر کے اجزاء سے ہوتی ہے نہ کہ ظاہری شکل وصورت سے اس لئے ان کے یہاں امتیاز اندرونی اشیاء سے مانا گیا۔

بہر حال کسی بھی قسم کا جانور لیلو، مثلاً انسان یا گھوڑا اس کی جنس تو ہے حیوان کہ وہ ان میں بھی ہے اور ان کے علاوہ اور دوسرے جانوروں میں بھی ہے اور فصل اور ما بہ الامتیاز ہے وہ چیز جو جانوروں کی ہر قسم کے ساتھ مخصوص ہے جیسے ناطق یعنی عقل والا ہونا انسان کے ساتھ، ہنہنانا گھوڑے کے ساتھ ہچُّوں ہچُّوں کرنا گدھے کے ساتھ، ٹرٹر کرنا مینڈک کے ساتھ وغیرہ وغیرہ۔

اور نوع نام ہے اسی جنس وفصل کے مجموعہ کا کہ ہر قسم کے حیوان میں جو حیوانیت اور اس کی مخصوص آواز ہے اور ان دونوں کے مجموعہ سے جانوروں کی مستقل ایک قسم ٹھہری اور پھر ہر قسم کا نام رکھا گیا جیسا کہ حیوان ناطق سے مل کے بننے والی قسم کو انسان، حیوان صاہل سے مل کر بننے والی کا فرس ہے، حیوان ناہق والی کا حمار ہے، حیوان ذوخوار کا بقر ہے، حیوان ذورغار کا غنم ہے، حیوان نبّاح کا کلب ہے وغیرہ وغیرہ، پھر ان حیوانوں میں یہ حیوانیت اور مخصوص آواز ذاتی ہے یعنی ان کی ذات اور ان کا وجود اس پر موقوف ہے ورنہ جو مینڈک ٹرٹر نہ کرتا ہو وہ مینڈک ہی کہاں، ایسے ہی جو گھوڑا کہ اس میں ہنہنانا صفت نہ ہو وہ گھوڑا کب کہلائے گا، ہاں البتہ کچھ چیزیں جانوروں میں ایسی ہیں کہ جو مکمل ہونے پر ان کو پیش آتی ہیں، پھر یہ دو طرح کی ہیں یا تو مختلف قسم کے سبھی جانوروں کو یہ پیش آتی ہونگی یا صرف ایک ہی قسم کے جانوروں کو، اول کا نام عرض عام ہے دوسرے کا خاصہ، مثلاً ہنہنانا اور تعجب کرنا، لکھنا، پڑھنا، یہ سب چیزیں جانوروں میں سے اس نوع کے ساتھ خاص ہے جس کو انسان کہا جاتا ہے اور پیروں سے چلنا، آنکھوں سے دیکھنا، کانوں سے سننا، ناک سے سونگھنا، منھ سے کھانا، یہ ہر قسم کے جانوروں میں ہے، تو ایسی چیزیں عرض عام کہلاتی ہیں اور یہ چیزیں چونکہ جانور میں اپنے بننے پر ہی پائی جاتی ہیں نہ کہ بنتے وقت لہذا یہ کلی عرضی کہلائے گی، بخلاف جنس وفصل کے مفہوم کے کہ یہ دونوں مفہوم اشیاء میں وجود میں آتے وقت ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں بلکہ وجود میں ہی شئی ان دونوں ہی مفہوموں جنس وفصل سے آتی ہے واللہ اعلم۔

یاد رہے کہ جنس اور عرض عام میں یہ چیزیں اکھٹی ہیں کہ دونوں کا مفہوم جن چیزوں میں پایا جاتا ہے وہ مختلف طرح کی ہوتی ہے، اسی طرح فصل اور خاصہ دونوں اس میں شریک ہیں کہ ہر ایک کا مفہوم جن چیزوں میں ہوتا ہے وہ ایک ہی قسم کی ہوتی ہے مگر جنس وفصل ایسے مفہوم میں جو ذاتی ہیں یعنی شئی کا بننا وجود میں آنا ان پر موقوف ہوتا ہے بخلاف خاصہ وعرض عام کے کہ یہ عارضی ہوتے ہیں یعنی اشیاء بننے کے بعد پھر ان اشیاء میں موجود ہوتے ہیں۔

بچو! ان کئی مثالوں سے کلی ذاتی کی تین قسمیں اور عرضی کی دو قسمیں تو تم بخوبی انشاء اللہ سمجھ گئے ہوگے بالخصوص جنس اور نوع کی تعریف مگر مزید فوائد بھی جان لو!

فائدہ:۔ جنس نحوی تو وہ ہے جو قلیل وکثیر سب پر صادق آئے جیسے کہ پانی کہ قطرہ دو قطرہ سے لیکر دریا تک میں جو پانی ہے سب پر بول سکتے ہیں، اور جنس اصولی وہ ہے کہ جس کے افراد کے مختلف مقاصد ہوں جیسے کہ مرد کے الگ ہیں عورت کے اور ہیں، مرد کی پیدائش کے مقاصد امامت قیادت وغیرہ، عورت کے مقاصد بچہ جننا وغیرہ، تو یہاں تین جنسیں ہوگئیں (۱) نحوی (۲) اصولی (۳) منطقی، جنس

منطقی و نحوی کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، نحوی عام ہے منطقی خاص ہے، مادہ اجتماعی حیوان ہے اور نحوی کے منطقی سے الگ صادق آنے کی مثال انسان ہے اور اسی سے جنس منطقی اور اصولی کے درمیان کی نسبت بھی معلوم ہوگئی یعنی عموم خصوص مطلق ہے، جنس منطقی خاص ہے اور اصولی عام ہے، چنانچہ حیوان میں دونوں جمع ہیں اور انسان میں اصولی ہے منطقی نہیں ہے، فَتَدَبَّرْ وَتَشَکَّرْ۔

فائدہ:۔ نوع اصولی وہ ہے کہ جس کے افراد کے مقاصد ایک ہوں جیسے کہ مرد یا صرف عورت، نوع منطقی اور نوع اصولی کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے مادہ اجتماعی فرس ہے، نوع میزانی ہو اصولی نہ ہو جیسے کہ انسان ہے اصولی نوع ہو میزانی نہ ہو جیسے مرد فقط، یا عورت فقط، (ماخوذ بزیادۃ از تعریفات الاشیاء) اس سبق کے سوالات حل کرنے کے لئے ذرا سی اور بھی تفصیل جاننی ضروری ہے یعنی جنس و فصل کے درجات کیونکہ ان درجات سے واقف ہونا اس (سبق نیز سبق دہم اور یازدہم) کے لئے ضروری ہے۔

درجات جنس وفصل

جنس وفصل کے درجات سے قبل یہ جان لیجئے کہ دنیا کی ہر چیز دو طرح میں سے ایک طرح کی ضرور ہوگی (۱) جوہر (۲) عرض، جو چیزیں ایسی ہوں کہ وہ قائم بالذات نہ ہوں یعنی اپنے سہارے از خود نہ پائی جاسکتی ہوں جیسے چراغ کی روشنی چراغ کے سہارے ہے چراغ بجھا تو روشنی بھی ختم، ایسے ہی دھوپ سورج کے سہارے سورج غروب ہوا تو دھوپ بھی غائب، ایسے ہی بزدلی بزدل پر، سخاوت سخی پر، لمبائی لمبی چیز پر، بھاری پن بھاری چیز پر موقوف ہے، اس طرح کی چیزوں کو عرض کہتے ہیں کیونکہ یہ دوسری چیزوں کو پیش آتی ہیں اور جو چیزیں قائم بالذات یعنی از خود اپنے سہارے پائی جاتی ہوں چاہے جسم والی ہوں جیسے کہ دنیا کی اکثر چیزیں ہیں جیسے لوہا، مٹی، دیوار، آسمان، زمین، جانور، آدمی، دوات، قلم وغیرہ وغیرہ، یا بے جسم کی ہوں جیسے ہوا اور خدا تعالیٰ کی ذات، ایسی چیز کو جوہر کہتے ہیں۔

بچواب سنو! جنس وفصل کے درجات کے بارے میں دیکھو جنس کا مطلب جان چکے ہو کہ وہ چیز جس کے تحت مختلف طرح کی چیزیں ہوں جنس کہلاتی ہے پھر جنس کے اسی طرح درجات وحصے ہیں جس طرح کسی مُلک کے مثلاً ہمارے مُلک میں ڈاک خانے، تحصیلیں، اضلاع، صُوبے یہ اس کے حصّے ہیں ان میں سے ہر چھوٹا حصّہ بڑے حصے کے تحت آتا ہے، چنانچہ ڈاکخانے تحصیل کے تحت اور تحصیل ضلع کے تحت اور اضلاع صوبہ کے صوبے ملک کے تحت آتے ہیں۔

اسی طرح مناطقہ کے یہاں چیزوں کی جنسیں ترتیب وار قائم ہیں (۱) حیوان (۲) جسم نامی (۳) جسم مطلق (۴) جوہر، حیوان کا مطلب ہے جاندار ہونا جسم نامی کا مطلب ہے بڑھنے والا جسم، جسم مطلق کا مطلب ہے خالی جسم بڑھتا ہو چاہے نہ بڑھتا ہو جسم کہتے ہیں کہ جس میں لمبائی چوڑائی گہرائی ہو، بڑھے جیسے درخت انسان یا نہ بڑھے جیسے لوہا، مٹی، پتھر وغیرہ، جوہر کا مطلب آچکا ہے کہ اپنے سہارے پائے جانے والی چیز، اب دیکھو حیوان سب سے چھوٹی جنس ہے کیونکہ اس کے افراد یعنی جن میں یہ حیوان ہونا پایا جاتا ہے تھوڑے سے ہیں،

چنانچہ جاندار ہونا صرف جانوروں میں ہے درختوں، پتھروں، مٹی، ریت وغیرہ میں نہیں ہے لہذا حیوان جنس کے افراد فقط جانور ہوئے جمادات (بے جان چیزیں) اور نباتات اگنے ولی چیزیں درخت وغیرہ) نہ بنی، دوسری جنس جسم نامی بڑی ہے کیونکہ بڑھنے والی جسم والی چیزیں جانداروں سے زیادہ ہیں، چنانچہ سارے جانور تو ہیں ہی درخت اور اگنے والی چیزیں بھی جسم نامی کے افراد ہوگئے، اسی طرح جسم مطلق یہ حیوان اور جسم نامی سے بھی زیادہ چیزوں میں ہے کیونکہ جسم ہونا جن چیزوں میں ہے وہ سارے جانور تمام درخت پودے تو ہیں ہی، لوہا، مٹی، پانی، پتھر، ریت وغیرہ بھی جسم دار ہیں، اسی طرح جوہر سب سے بڑی جنس ہے ہر وہ چیز جو اپنے سہارے پائی جاسکتی ہو جو ہر کہی جاتی ہے جس میں جانور نباتات جمادات حتی کہ ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات جو جسم والی نہیں ہوتی بھی شامل ہوگئی، تو ہر بڑی جنس چھوٹی جنس کے افراد میں پائی جاتی ہے، چنانچہ جس چیز میں حیوانیت ہے اس میں جسم نامی ہونا محض جسم ہونا جوہر ہونا بھی پایا جائے گا، چنانچہ (آپ) انسان کو لیجئے جو حیوان یعنی چھوٹی جنس کا ایک فرد ہے اس میں جاندار ہونا، بڑھنا، لمبائی، چوڑائی والا ہونا اپنے سہارے سے پایا جانا سب کچھ موجود ہے لہذا انسان کی جنس جیسے حیوان ہے ایسے ہی اس سے اوپر کی تمام جنسیں بھی اس کی جنس بنیں گی فرق صرف قریب وبعید کا ہوگا کہ حیوان جنس قریب ہے، جسم نامی ذرا اس سے دور کی، جسم مطلق اور دور کی، جوہر سب سے دور کی، لیکن اس کا الٹا نہیں ہے کہ اوپر والی جنس جن چیزوں میں ہو ان میں نیچے والی بھی ہو، جیسا کہ درخت انار میں جسم نامی ہونا تو پایا جاتا ہے مگر حیوان ہونا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ درخت انار بے جان چیز ہے۔

بچو! جب تم یہ سمجھ گئے کہ جنسیں بڑی چھوٹی بہت ہیں اور ہر چھوٹی جنس بڑی جنس کے تحت آتی ہے جیسا کہ ہندوستان ملک کے بہت حصے ہیں اور ہر نیچے والا ہر حصہ بڑے حصہ کے تحت آتا ہے، چنانچہ ملک کے تحت صوبے اور صوبہ کے تحت اضلاع اور ضلع کے تحت تحصیلیں، لیکن اس کا الٹا نہیں ہے کہ ہر بڑا حصہ بھی چھوٹے کے تحت آئے چنانچہ ضلع صوبہ کے تحت آتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر سہارنپور ضلع کے رہنے والے کو اتر پردیشی کہہ سکتے ہیں اس کا الٹا نہیں ہے کہ ہر اتر پردیشی سہارنپوری بھی کہلائے، ممکن ہے کہ وہ اتر پردیش کے ضلع سہارنپور کے بجائے میرٹھ یا مظفر نگر کا ہو۔

اب یہ سمجھو کہ جنس کی طرح فصل بھی بہت سے ہیں اور جنسوں کی طرح فصلوں کے بھی درجے ہیں چھوٹے بڑے اوپر نیچے یا قریب اور دور کے، کیسے ہیں غور سے دیکھو کہ مثلاً ہندوستانی ہر ہندوستان کے رہنے والے کو کہتے ہیں تو ہمارے ملک کے باشندوں کے لحاظ سے تو ہندوستانی سب سے بڑی جنس ہے جس کے تحت مختلف صوبے ہیں پھر ہر صوبہ ملک سے چھوٹی جنس ہے جس کے تحت مختلف اضلاع ہیں اور پھر ہر ضلع صوبہ سے چھوٹی جنس ہے جس کے تحت مختلف تحصیلیں ہیں اور پھر ہر تحصیل ضلع سے چھوٹی جنس ہے جس کے تحت مختلف ڈاکخانے ہیں تو دیکھو اس تقسیم میں جیسے ہر اوپر کی چیز نیچے والوں کے لحاظ سے مَقْسَم اور جنس ہے تو نیچے والی اس کی قسمیں اور فصلیں ہیں یعنی ہر اوپر کی چیز نیچے والوں کی جنس ہے تو ہر نیچے والی اپنے سے اوپر والوں کا فصل ہے، چنانچہ اگر ملک جنس ہے صوبوں کی اور صوبہ جنس ہے ضلعوں کی اور ضلع جنس ہے تحصیلوں کی اور تحصیل ڈاکخانوں کی تو اس کے الٹے میں یہ ہے کہ ڈاکخانہ فصل اور مابہ الامتیاز ہے تحصیل کا اور تحصیل فصل ہے ضلع کا اور ضلع صوبہ کا اور صوبہ فصل ہے ملک کا یعنی ملک میں شریکوں کا امتیاز صوبوں

سے ہوجائے گا اور صوبہ میں شریکوں کا اضلاع سے اور ضلع میں شریکوں کا تحصیلوں سے اور تحصیل میں شریکوں کا ڈاکخانہ سے، لیکن یاد رہے کہ سب سے بڑی جنس یعنی ملک میں شریکوں سے امتیاز جیسے صوبہ سے ہوسکتا ہے ضلع تحصیل ڈاکخانہ ان سب سے بدرجہ اولی ہوسکتا ہے لیکن اس کا الٹا نہیں ہے کہ ڈاکخانہ میں شریکوں کا امتیاز تحصیل سے ہوجائے یا تحصیل میں شریکوں کا ضلع سے یا ضلع میں شریکوں کا صوبہ سے، چنانچہ اگر کسی نے پوچھا کہ آپ ہندوستان میں کہاں کے ہیں تو اس سائل کو آپ کی سب سے بڑی جنس معلوم ہے یعنی ملک تو آپ جواب میں ایسا فصل لائیں جو اس آدمی کو ملک کے شریکوں سے امتیاز دے سکے، اب وہ فصل ملک سے نیچے کی ہر چیز صوبہ، ضلع، تحصیل، ڈاکخانہ میں سے کوئی بھی ہوسکتی ہے لہذا اتم جواب میں اپنا صوبہ، ضلع، تحصیل، ڈاکخانہ کچھ بھی بتلا سکتے ہو، یہ الگ بات ہے کہ صوبہ بتانے سے اتنا امتیاز نہ ہوگا جتنا کہ ضلع کے بتانے سے اور ضلع بتانے سے اتنا نہ ہوگا جتنا کہ تحصیل اور ڈاکخانہ سے، لیکن اگر آپ سے یہ کہا جائے کہ آپ ضلع سہارنپور میں کہاں کے ہیں تو جواب ضلع سے نیچے تحصیل ڈاکخانہ سے تو درست ہے لیکن ضلع سے اوپر یعنی صوبہ اتر پردیش سے جواب حماقت ہے کیونکہ اتر پردیش تو سہارنپور کی جنس ہے نہ کہ فصل لہذا بجائے امتیاز کے مزید شرکت ہوگئی۔

تو خلاصہ یہ ہے کہ ہر نیچے والی جنس کا فصل اپنے سے اوپر والی جنس کا بن سکتا ہے اس کا الٹا نہیں، چنانچہ تحصیل جو فصل ہے جنس ضلع کا صوبہ اتر پردیش شریکوں سے امتیاز دے سکتا ہے لیکن صوبہ اتر پردیش کا فصل یعنی ضلع سہارنپور اس ضلع سہارنپور کی تحصیل میں شریکوں سے امتیاز نہیں دے سکتا ہے، بالکل یہی حال مناطقہ نے جو اشیاء کی تقسیم کی ہے اس کے لحاظ سے ہے، چنانچہ مناطقہ کے یہاں جنسیں یہ ہیں (۱) حیوان (۲) جسم نامی (۳) جسم مطلق (۴) جوہر، ان میں سے سب سے بڑی جنس یعنی جوہر کا فصل اس سے نیچے والی کسی بھی جنس کا فصل نہیں بن سکتا ہاں ہر نیچے والی جنس کا فصل اپنے سے اوپر کی ہر جنس کا فصل ہوسکتا ہے، چنانچہ دیکھو سب سے چھوٹی جنس حیوان ہے جس کے تحت مختلف جانور ہیں جیسا کہ ہماری محسوس مثال میں سب سے چھوٹی جنس تحصیل تھی جس کے تحت ڈاکخانے تھے تو اگر کوئی پوچھے کہ تحصیل (نکوڑ) میں کہاں کے ہیں تو آپ جواب دوگے کہ ڈاکخانہ گنگوہ کے، اس سے تم تحصیل نکوڑ کے دوسرے ڈاکخانہ والوں سے ممتاز ہوگئے لیکن اگر جواب یہ دیا کہ سہارنپور کا ہوں تو بجائے امتیاز کے ابہام ہوگیا کیونکہ سہارنپور تو تحصیل نکوڑ کی جنس ہے نہ کہ فصل ہے، ایسے ہی حیوانوں میں سے اگر ہم کوئی حیوان لے کر سوال کریں مثلاً گھوڑے کو لیں اور پوچھیں کہ اَلْفَرَسُ اَیُّ حَیْوَانٍ هُوَ تو جواب صاہل سے دیں گے اور اگر جواب جسم نامی سے دیا جو حیوان سے اوپر کی جنس ہے تو جواب غلط ہوگا کیونکہ جسم نامی کو جواب میں لانے سے گھوڑا دوسرے جانوروں سے ممتاز نہیں ہوگا بلکہ حیوان کے علاوہ جسم نامی والی چیزیں بھی شریک ہوگئیں ہاں البتہ صاہل (ہنہنانے والا) کہنے سے ان سب حیوانوں سے امتیاز ہوگا جو صاہل اور ہنہنانے والے نہیں ہیں۔

لیکن اگر تم نے کسی ایسی چیز کو لے کر سوال کیا جس کی تمہیں ان جنسوں میں سے حیوان سے بڑی جنس معلوم ہو، مثلاً کتے کے متعلق پوچھا الکلب ای جسم نامی ھو تو دیکھو تمہیں اس کتے کی جنس بعید معلوم ہے یعنی کہ بڑھنے والے جسموں میں سے کوئی ایک جسم ہے

تو اب جواب اس کا حیوان سے بھی دے سکتے ہیں، اوران حیوانوں میں جو کتے کا فصل ہے یعنی نبّاح (بھونکنے والا) سے بھی دے سکتے ہو، کیونکہ جسم نامی کُتّے کے ساتھ شریک ہونے والے ان دونوں فصلوں یعنی حیوان اور نباح سے نکل سکتے ہیں، چنانچہ جب تم نے الکلب ای جسم نامی ھو کہا ہو اور جواب تم کو حیوان سے دیا تو تمہیں اتنا علم ہوگیا کہ کتا ایسا جسم نامی ہے جو کہ حیوان ہے، لہذا کتے سے ان جسم نامی والوں کا امتیاز ہوگیا جو حیوان نہیں ہیں اور اگر نباح سے جواب دیا تو اب اور زیادہ امتیاز ہوگیا کیونکہ نباح کہنے سے جہاں جسم نامی میں شریکوں سے امتیاز ہوا اس کتے کا وہیں حیوانیت میں شریکوں سے بھی ہوا، جیسے اگر کسی کو صوبہ معلوم ہو اور پوچھے کہ آپ اتر پردیش میں کہاں کے ہیں تو جواب ضلع سہارنپور کا یا نکوڑ تحصیل کا ہوں، دونوں صحیح ہیں مگر نکوڑ تحصیل کہنے سے زیادہ امتیاز ہوگیا ہے۔

اسی طرح اگر تم کو کسی شئی کی صرف (جنسِ جوہر) معلوم ہو باقی کچھ اور معلوم نہ ہو مثلاً کہو الکلب ای جوھر ھو تو جواب میں جسم مطلق ، جسم نامی ، حیوان ، نباح سب آسکتے ہیں، جیسے کہ کسی کے ملک کا علم ہو کہ ہندوستان میں کہاں کا ہے تو ملک سے نیچے صوبہ، ضلع، تحصیل، ڈاکخانہ کوئی بھی چیز جواب میں لا سکتے ہو، خلاصہ یہ ہے کہ جیسے ملک لے کر سوال ہو تو جواب چار چیزوں صوبہ، ضلع، تحصیل، ڈاکخانہ سے ہوگا اور صوبہ کو لے کر سوال ہو تو جواب ضلع، تحصیل، ڈاکخانہ تین سے دیا جائے گا اور اگر سوال ضلع کو لے کر ہو تو جواب تحصیل ڈاکخانہ سے دیں گے اور اگر تحصیل کو لے کر سوال ہے تو صرف جواب ڈاکخانہ سے ہوگا۔

اسی طرح یہاں جنسوں میں سے جس جنس کو لے کر سوال ہے اس سے نیچے کی ہر چیز جنس ہو یا فصل ہی ہو فصل بن سکے گی اور جواب میں لائی جاسکتی ہے، چنانچہ الکلب ای جوھر ھو کے جواب چار ہیں (۱) جسم مطلق (۲) جسم نامی (۳) حیوان (۴) نبّاح، اور الکلب ای جسم مطلق ھو کے تین ہیں (۱) جسم نامی (۲) حیوان (۳) نبّاح، اور الکلب ای جسم مطلق ھو کے دو ہیں (۱) حیوان (۲) نبّاح، اور الکلب ای حیوان ھو کا جواب صرف ایک ہے یعنی نباح۔

اب مکمل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر اوپر والی جنس داخل ہوتی ہے نیچے والے میں یعنی ہر اوپر والی مشتمل ہوتی ہے نیچے کی ہر چیز پر، جیسا کہ ملک مشتمل ہے اپنے سے نیچے والی ہر چیز پر خواہ صوبہ ہو یا ضلع یا تحصیل و ڈاکخانہ و گاؤں، چنانچہ ہر گاؤں ڈاکخانہ وغیرہ کا رہنے والا بھی ہندوستان میں ہی رہنے والا کہا جائے گا کیونکہ ہندوستان کا ہر گاؤں ضلع بھی ہندوستان ہی ہے لیکن ہر نیچے والی اپنے سے اوپر والی پر مشتمل نہیں ہوتی کہ صوبہ ملک پر مشتمل ہو یا ضلع صوبہ پر۔

بچو اسی کو بڑی کتابوں میں تم کُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِیْ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ کے الفاظ میں پڑھو گے اسی طرح ہر نیچے والی چیز فصل ہے اپنے سے اوپر کی جنس کا جیسا کہ گاؤں فصل ہے ڈاکخانہ کا ڈاکخانہ تحصیل کا تحصیل ضلع کا، اس کا الٹا نہیں ہے کہ ڈاکخانہ میں شریکوں کا امتیاز تحصیل سے ہوجاتا ہو یا تحصیل میں شریکوں کا ضلع بتا کر ہوجاتا ہو، بچو اس کو بڑی کتابوں میں تم کُلُّ مُقَسِّمٌ

لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِیْ وَلاَ عَکْسَ سے جانو گے واللہ اعلم۔

تنبیہ:۔ ہم نے مندرجہ بالا تفصیل میں فصل اور نوع کو مبتدیوں کی سہولت کے لئے نیز اس وجہ سے بھی کہ دونوں کا مصداق ایک ہی ہوتا ہے ایک ہی قرار دیا ہے نیز نوع والا نام دراصل فصل ہی کی وجہ سے پڑتا ہے اس لئے اگر فصل کو قائم مقام نوع کے کر دیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔

حَلِّ سُوالات

امثلہ ذیل میں دو دو شئی لکھی ہیں ان میں غور کر کے بتاؤ کہ اول شئی دوسری کیلئے جنس ہے یا نوع یا فصل یا خاصہ یا عرض عام؟۔

فائدہ:۔ جیسے نماز میں ارکان، شرائط، واجبات، سنتیں اور مستحبات کو الگ الگ بتلاتے ہو مثلاً پوچھا جائے کہ بتاؤ قرأت نماز کا کیسا جزء ہے رکن ہے یا شرط یا واجب تو جواب ہوگا کہ رکن ہے، اسی طرح نیت نماز کا کیسا جزء ہے شرط ہے یا رکن یا واجب، جواب شرط ہے، بالکل اسی طرح یہاں یہ بتلانا ہے کہ کسی شئی کے لحاظ سے اس کا پرزہ کس حیثیت کا ہے ذاتی ہے یا عرضی، پھر ذاتی میں سے جنس ہے یا فصل (عام پرزہ ہے یا خاص) اسی طرح عرضی میں ہے خاصہ ہے یا عرض عام (عام پرزہ ہے جو اوروں میں بھی ہے یا مخصوص اسی شئی کے ساتھ) اب جوابات دیکھو۔

(۱) حیوان، فرس، **جواب** حیوان فرس کے لئے ذاتی جنس ہے کیونکہ فرس کی ماہیت کا جزء ہے اور فرس کے پرزوں میں سے عام پرزہ ہے جو فرس کے علاوہ دوسرے جانوروں میں بھی ہے۔

(۲) جسم نامی، شجر انار، **جواب** جسم نامی، شجر انار کی نوع ہے کیونکہ شجر انار کی ماہیت یا پرزے جن سے یہ شجر شجر بنتا ہے وہ خود یہی دو پرزے ہیں ''جسم اور نامی'' ہے جیسا کہ زید کے لئے انسان نوع ہے۔

(۳) حیوان، حساس، **جواب** اس میں حساس حیوان کا فصل ہے کیونکہ کسی چیز کا فصل وہ ہے جو صرف اس چیز میں ہو جس کا فصل ہے دوسری میں نہ ہو، چنانچہ حساس ہونے کی صفت صرف حیوانوں میں ہے درختوں پتھروں میں نہیں ہے جیسا کہ ناطق انسان کا فصل ہے کہ صرف انسان ناطق ہوتے ہیں۔

(۴) فرس، صاہل، **جواب** صاہل فرس کے لئے فصل ہے کیونکہ صاہل صرف گھوڑا ہی ہوتا ہے دوسرے جانور نہیں ہنہناتے ہیں اور فرس کے عام پرزے یعنی حیوان میں شریکوں سے فرس کو امتیاز دیتا ہے۔

(۵) انسان کاتب، **جواب** کاتب انسان کا خاصہ ہے کیونکہ لکھنا انسانوں کی خصوصیت ہے مگر یہ لکھنا ان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے کہ اس کے بغیر انسان انسان نہ بن سکے۔

(۶) انسان قائم، **جواب** قائم یہ عرض عام انسانوں کا، کیونکہ انسان کے علاوہ کھڑا ہونا جانوروں وغیرہ کی بھی صفت ہے۔

(۷) جسم مطلق، فرس، **جواب** فرس کے لئے جسم مطلق جنس ہے کیونکہ کسی شئی کی جنس اس کا وہ پرزہ ہوتا ہے جو اس میں اور اس کے علاوہ میں بھی ہو، چنانچہ جسم دار ہونا گھوڑے اور دوسرے سبھی جانوروں میں ہے۔

(۸) غنم ماشی ، **جواب** ماشی عرض عام ہے غنم کے لئے کیونکہ غنم کی حقیقت سے خارج ہے اور غنم کے علاوہ اوروں میں بھی ہے۔

(۹) حمار ناہق ، **جواب** ناہق حمار کے لئے فصل ہے کیونکہ ہیچوں ہیچوں کرنا فقط حمار میں ہے دوسرے جانوروں میں نہیں ہے۔

(۱۰) انسان ہندی ، **جواب** انسان کے لئے ہندی ہونا عرض عام ہے کیونکہ ہندی ہونا انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کے علاوہ ہندوستان کی ہر چیز کا ہندی ہونا صفت ہے۔

سبق دھم

اصطلاح ماھو کا بیان

مُلاحظہ:۔ اس سبق کے سمجھنے کے لئے (**سبق نہم**) کے اخیر میں ذکر شدہ جنس وفصل کے درجات کا ضرور مطالعہ کیا جائے۔

دیکھو بچو! جب ہم کوئی بات پوچھتے ہیں تو پوچھنے میں جو لفظ آتے ہیں وہ مختلف ہوتے ہیں کبھی کہیں گے تو کون ہے کبھی کہیں گے تو کیسا ہے کبھی کہیں گے تو کہاں گیا تھا اس میں کون، کیسا، کہاں، یہ حرف استفہام ہیں جن سے ہم پوچھ رہے ہیں، پھر جب ہمارے پوچھنے کے الفاظ الگ الگ ہیں تو یقیناً جو کچھ ہم ان لفظوں سے پوچھیں گے وہ بھی الگ الگ ہوگا، چنانچہ کون کے لفظ سے مخاطب سے اس کی ذات کا تعارف معلوم کرنا ہے اور کیسا ہے اس کا مزاج اور کہاں سے اس کے جانے کی جگہ، اسی طرح عربی زبان میں کبھی تو ''کیف'' اور کبھی ''این'' کا استعمال کرتے ہیں، کیف سے کسی کی حالت مزاج پوچھنا ہوتا ہے اور این سے مکان اور جگہ۔

اب آجاؤ منطق والوں کی اصطلاح پر کہ منطق والوں نے بھی اپنے حرف مقرر کئے ہیں جن سے وہ پوچھتے ہیں (۱) ماھو (۲) ای شئی ،اس سبق میں ماھو کے متعلق بتلائیں گے کہ اہل منطق اسکے ذریعہ کیا پوچھا کرتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں یہ لفظ کس چیز کے پوچھنے اور کیا کچھ معلوم کرنے کے لئے آتا ہے، ہم پہلے اس کو سمجھائیں گے پھر مزید فائدہ کے لئے تَتَبَيَّنُ الْاَشْيَاءُ بِضِدِّهَا (یعنی تقابل سے چیزوں کی پہچان ہوتی ہے) کے تحت اَیُّ شَئٍ کے متعلق بھی بتائیں گے کہ اس کے ذریعہ کیا پوچھتے ہیں۔

ماھو:۔ اس میں ''ما'' حرف استفہام ہے بمعنی کیا اور ''ہو'' ضمیر ہے، لوٹے گی اس چیز کی طرف جس کے بارے میں پوچھنا ہوگا، مثلاً کہیں الانسان ماھو (کہ انسان کیا ہے وہ) تو ھو ضمیر کا مرجع الانسان ہے، پھر یہ ضمیر بدلتی رہتی ہے تثنیہ جمع مؤنث مذکر بھی آئے گی، چنانچہ دو کے بارے میں پوچھنا ہو تو کہیں گے الانسان والفرس ماھما ،تین ہوں تو الانسان والبقر والفرس ماھم ،اسی طرح کبھی کئی چیزوں کو پوچھتے ہیں لیکن ''ھِیَ'' ضمیر مؤنث واحد لے آتے ہیں فقط، جیسے کہیں الانسان ولبقر والشجر والرُّمَّانُ ماھی کیونکہ اب ''ھی'' کا مرجع اشیاء مذکورہ کو کہیں گے اور یہی تنہا واحد مؤنث کی ضمیر اشیاء مذکورہ کی تاویل میں ہو کر سب کی طرف لوٹ جائے گی۔

بہرحال ''ماھو'' سے کیا پوچھتے ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مناطقہ کے یہاں یہ طے ہوگیا کہ سوال کرنے والا جب سوال کرے گا تو اس کی تین صورتیں ہیں اس طرح کہ سوال کرنے والا یا تو ایک چیز کے بارے میں پوچھے گا یا ایک سے زیادہ دو، تین، چار، ایسے ہی آگے تک اگر صرف ایک چیز کے بارے میں پوچھتا ہے تو اس کی دو شکلیں ہیں (۱) وہ چیز جزئی ہو جیسے زید (۲) وہ چیز کلی ہو جیسے انسان، اگر وہ چیز جزئی ہے تو جواب میں اس چیز کے پوچھنے کے وقت وہ کلی آئے گی جس کی یہ جزئی جزئی ہے مثلاً اگر پوچھا جائے ''زیدٌ ماھو'' زید کیا ہے وہ، تو جواب میں انسان آئے گا کیونکہ زید انسان ہی کی جزئی ہے اور انسان کلی ہے زید کے لئے اور اس زید جزئی کی حقیقت یا پرزے بعینہ وہی ہیں جو انسان کلی کے ہیں یعنی حیوان ناطق اور اگر وہ چیز جس کے بارے میں پوچھا ہے کلی ہو جیسے انسان تو اب جواب میں وہ سب پرزے اور ذاتیات بتلاؤ جن سے انسان انسان بنتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے پوچھا الانسان ماھو تو اب جواب حیوان ناطق ہوگا کیونکہ وہ ذاتیات یا اندرونی پرزے جن سے انسان انسان ہے وہ یہی دو ہیں یعنی حیوان اور ناطق اور یہی انسان کی ماہیت اور حقیقت ہے۔

تیسری شکل یہ ہے کہ کئی چیزوں کو سوال کرنے میں جمع کرلیا ہے، اب پھر دو شکلیں ہیں (۱) یہ سب چیزیں جن کے بارے میں پوچھ رہا ہے ان سب کی ماہیت اور حقیقت ایک ہے یعنی سب کے پرزے ایک ہی طرح کے ہیں جیسے مثلا کہا زیدٌ عمرٌ بکرٌ ماھُم کے جواب میں انسان آئے گا یا حیوان ناطق کیونکہ ان سب کے بارے میں اب پوچھنے کا مقصد یہی ہے کہ یہ سب جس حقیقت میں اکھٹے ہیں وہ بتاؤ، اور اگر یہ کئی چیزیں جن کے بارے میں سوال ہے سب کی ماہیت الگ الگ ہے جیسے مثلاً الانسان والبقر والغنم ماھم انسان اور بیل اور بکری کیا ہیں وہ، تو یہاں انسان کی حقیقت اسی طرح بقر و غنم سب کی الگ الگ ہے، انسان کی ماہیت ایسا حیوان جو ناطق ہو بقر کی ایسا حیوان جو کہ بھیں بھیں کرتا ہو، غنم ایسا حیوان جو مے مے کرتا ہے، اس طرح کا اگر سوال ہے تو اب سائل کا مقصد یہ ہے کہ میرے سوال میں آنے والی چیزیں ماہیت میں تو الگ الگ ہیں لیکن ماہیت میں الگ ہونے کے باوجود ان سب میں ایک پرزہ ایسا بھی ہے جس میں یہ سب اکھٹی ہوں گی وہ بتلاؤ کیا ہے؟ وہ پرزہ جس میں یہ سب اکھٹی ہوں گی جنس کہلاتا ہے اور اسی کا نام تمام مشترک ہے۔

چنانچہ جواب دینے والا جواب میں حیوان کہے گا کیونکہ انسان اور بقر اور غنم تینوں ایک ایک چیز میں تو الگ الگ ہیں انسان ناطق ہے، لیکن ذوخوار اور ذرغاء نہیں، اسی طرح بقر غنم ہر ایک کی اپنی خصوصیت ہے مگر حیوان ہونے میں سب شریک ہیں تو گویا سائل مختلف ماہیتوں والی چیزوں کو سوال میں لاکر ان کی جنس اور تمام مشترک معلوم کرنا چاہتا ہے، جیسے مثلاً اگر مدرسہ میں مختلف گاؤں کے طلبہ ہوں اور کوئی پوچھنے والا جو ان سب کے گاؤں سے واقف ہو ان سب کے بارے میں پوچھے کہ زید، خالد، عمرو، یہ سب لوگ کہاں کے ہیں تو جواب میں سہارنپوری کہیں گے کیونکہ اب پوچھنے والا ان سب کے گاؤں نہیں پوچھتا بلکہ ایسی چیز کہ جو ان سب میں مشترک ہو اور ان سب کو جامع ہو اور وہ ہے ان سب کا سہارنپور ضلع کا ہونا۔

لیکن تمام مشترک یا جنس کے بارے میں یہ خاص دھیان دینے کی ضرورت ہے کہ جواب میں جو بھی جنس لاؤ وہ ایسی ہو کہ جو

صرف ان سوال میں ذکر کردہ افراد یا ان جیسوں کی ہو ایسی جنس نہ لاؤ کہ جس میں وہ افراد بھی آجائیں جو ان جیسے نہ ہوں، اسی طرح ایسی بھی نہ لاؤ کہ سوال میں ذکر کردہ افراد بھی پورے اس جنس میں نہ آتے ہوں نہ چھوٹی جنس لاؤ اور نہ بڑی بلکہ ان افراد کی جو جنس ہوسکتی ہو وہ لاؤ اور وہ وہ ہوگی جو ان افراد و جزئیات کا براہ راست اور بلا واسطہ مقسم ہو، مثلاً ہم نے سوال کیا الانسانُ والفرس ماھما کہ انسان اور گھوڑا کیا ہے تو جواب حیوان ہے، کیونکہ یہی ان کا تمام مشترک اور جنس ہے، لیکن اگر جواب حیوان سے اوپر کی جنس لائے یعنی جسم نامی تو اگرچہ جسم نامی بھی انسان اور گھوڑے کی جنس ہے مگر اس کو جواب میں لانے سے درخت بھی اس میں آجائیں گے حالانکہ سائل نے درخت کو لے کر سوال ہی نہیں کیا ہے، ایسے ہی اگر پوچھا الانسان والفرس والشجر ماھم اب جواب جسم نامی آئے گا کیونکہ اب تینوں میں مشترک پرزہ یہی جنس (جسم نامی ہے) لیکن اگر جسم مطلق جواب میں کہو گے تو جمادات پتھر وغیرہ بھی شامل ہوجائیں گے، حالانکہ ان کے بارے میں سوال نہیں ہے، ایسے ہی اگر الانسان والفرس والشجر والحجر ماھی کہ انسان گھوڑا، درخت پتھر کیا ہیں تو اب جواب جسم مطلق ہوگا کیونکہ یہی چیز سب میں مشترک ہیں اگر جواب میں حیوان کہا تو شجر، حجر کو شامل نہ ہوگا اور جسم نامی لائیں گے، حجر کو شامل نہ ہوگا، غرضیکہ جن چیزوں کو سوال میں لاکر ان کا تمام مشترک (جنس) معلوم کرنا چاہا ہے وہ حیوان کے جواب میں لانے سے معلوم نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ٹھیک وہی چیز آئے جو سوال میں ذکر کردہ کی جنس اور تمام مشترک ہے نہ اوپر کی ہو نہ نیچے کی، نیچے کی جنس جواب میں کہنے سے سوال میں ذکر کردہ سب کو شامل نہ ہوگی اوپر کی لانے سے سوال میں ذکر کردہ سے زاید کو شامل ہوگی جو مقصود کے خلاف ہے اور یہ ایسا ہے کہ جب مختلف گاؤں کے طلبہ کے بارے میں پوچھیں کہ کہاں کی پارٹی ہے تو جواب ضلع سے دیں گے کہ سہارنپوری یا مظفرنگری ہے، اور سوال مختلف ضلعوں کے طلبہ کے متعلق ہو تو جواب صوبہ سے دیں گے کہ یوپی کے یا بہار کے یا حیدرآباد یا کرناٹک کے ہیں تو ''ماھو'' سے سوال کرنے میں ہمیشہ جواب میں ایسی چیز پوچھنا ہوتا ہے کہ سوال میں آنے والی مختلف چیزوں پر بیک وقت بولا جاسکے، چنانچہ مختلف گاؤں کے طلبہ کو ان کے گاؤں کے ضلع سے اور مختلف ضلع کے طلبہ کو ان کے صوبہ سے ایک دفعہ تعبیر کیا جاسکتا ہے اور یہ چیز جس سے سب کو ایک دفعہ میں تعبیر کیا جاسکے یا ایک لفظ میں ان سب کی سکونت بتلائی جاسکے ایسی ہو کہ بس یہی اس میں آئیں جن کے بارے میں سوال ہے اور ایسا بھی نہ ہو کہ یہ بھی پورے نہ آئیں، مثلاً جب مختلف گاؤں والوں کے متعلق پوچھا کہ کہاں کے ہیں جواب ان کا ضلع آنا چاہئے اگر صوبہ سے جواب دوگے تو اس ضلع کے علاوہ جس کے یہ ہیں دوسرے ضلع والے بھی آجائیں گے جو مقصود سے زائد ہے، ایسے ہی اگر مختلف گاؤں کے طلبہ ہیں اور ان گاؤں میں سے بعض گاؤں میں سے بعض گاؤں ایک تحصیل میں اور دوسرے بعض دوسری تحصیل میں مثلاً کچھ نکوڑ تحصیل میں اور کچھ سہارنپور تحصیل میں تو اگر یہاں تحصیل سے جواب دوگے سب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ دوسری تحصیل میں پڑنے والے گاؤں کے طلبہ کو شامل نہ ہوگا، ہاں ضلع بتاؤ گے تو سب آجائیں گے واللہ اعلم۔

اب تمام مشترک کے بارے میں ذرا سی بات اور یاد رکھو کہ بعض دفعہ تمام مشترک یا جنس ایسی چیز ہوتی ہے کہ جو بجائے مفرد

کے مرکب ہوتی ہے مثلاً حیوان، انسان، فرس، بقر غنم وغیرہ جانوروں کا تمام مشترک ہے لیکن حیوان کئی اجزاء سے مرکب چیز کا نام ہے، اس لئے کہ حیوان اس چیز کو کہتے ہیں جس میں یہ باتیں ہوں (۱) جسم ہو (۲) نامی یعنی بڑھنے والا ہو (۳) حسّاس ہو یعنی حس وشعور اور سمجھ رکھے (۴) متحرک بالارادہ کہ اپنے آپ اپنے ارادہ سے چلتا پھرتا ہو (۵) جوہر ہو یعنی قائم بالذات اور اپنے سہارے رہنے والا ہو، تو اگر ہم نے الانسان والفرس والغنم ماھم سوال کیا اور تم نے جواب میں صرف ان اجزاء میں سے جو حیوان بننے کے لئے درکار ہیں کوئی جزء ذکر کردیا مثلاً تم نے کہا صرف جسم، یا صرف نامی یا حساس، یا صرف متحرک بالارادہ، یا جوہر فقط، تو چونکہ یہ ایک جزء تمام مشترک نہیں ہے بلکہ تمام مشترک کا بعض ہے لہذا اگر تم نے جواب تمام مشترک کی جگہ بعض مشترک سے دیدیا تو یہ درست نہیں ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے چند آدمی کئی چیزوں میں شریک ہیں اور کوئی ان چند آدمیوں سے متعلق مابہ الاشتراک یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے یہ اکھٹے سمجھے جاتے ہیں پوچھتا ہے تو اب جواب میں ضروری ہے کہ جتنی چیزوں میں یہ شریک ہیں ہر ایک کو کسی ایسے لفظ سے جس میں وہ سب چیزیں آجائیں جن میں یہ شریک ہیں ذکر کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ تمام شترک وہی مفہوم کہلائے گا جس سے چند چیزوں یعنی مختلف افراد کے سب مشترک اجزاء ایک دفعہ میں تعبیر ہوسکیں جیسا کہ لفظ حیوان کا مفہوم ہے، لہذا الگ الگ لفظوں میں تعبیر کرنے سے حیوان جنس نہ کہلائے گی کیونکہ جنس یا تمام مشترک دراصل مَقسَم ہوتا ہے اور مقسم ایک ہی ہوا کرتا ہے، چنانچہ الانسان والفرس والغنم ماھم کے جواب میں الگ الگ وہ سب پرزے ذکر کرنا جن میں یہ تینوں شریک ہیں مثلاً یوں کہنا جوھرٌ ، حساسٌ نامیٌ ، متحرك بالارادہ، جسمٌ درست نہیں ہے بلکہ حیوان کہو گے کیونکہ الگ الگ جو چیزیں تم نے گنائی ہیں وہ لفظ حیوان میں جمع ہوگئی ہیں۔

بہرحال تمام مشترک یا جنس اگر مفرد ہے تو براہ راست جواب میں لے آؤ لیکن اگر مرکب ہے تو دھیان رہے کہ جواب میں ایسا لفظ آئے جو تمام مشترک کے سب اجزاء کو جامع اور حاوی ہو اور اس سے تمام مشترک والے اجزاء سب ایک دفعہ میں تعبیر ہوسکیں، چنانچہ ماضی، مضارع، امر، نہی یہ چاروں دو چیزوں میں مشترک ہیں (۱) معنیٰ مستقل والے ہیں ان میں زمانہ ہوتا ہے، لہذا ان کا تمام مشترک ایسی چیز بنے گی جس میں یہ دونوں چیزیں (معنیٰ مستقل اور زمانہ) جمع ہوں اور وہ فعل ہے، چنانچہ اگر پوچھا الماضی والمضارع والامر والنھی ماھی جواب فعل ہوگا، کیونکہ فعل نام ہے معنیٰ مستقل اور زمانہ کا، اور اگر ان چاروں کا تمام مشترک پوچھنے پر جواب کلمہ سے دیا تو غلط ہوگا کیونکہ اگرچہ کلمہ بھی ان چاروں کا مشترک جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے، بخلاف فعل کے کہ وہ تمام مشترک ہے۔

ایُّ شئٍ :۔ سے سوال ماھو کے برعکس ہوتا ہے کہ یہ مختلف ماہیتوں والی چیز کس چیز میں اکھٹی ہے، تو ای شئی سے یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ چیز جو دوسروں کے ساتھ شریک ہے اس کا وہ پرزہ کیا ہے جس کی وجہ سے یہ اپنی شریکوں سے ممتاز ہوجائے، مثلاً تم نے کہا الکلب ای حیوان ھو (کُتّا وہ کونسا حیوان ہے) تو پوچھنے والے کو یہ معلوم ہے کہ کتا کوئی جانور ہے جانوروں میں سے لیکن تعیین نہیں ہے کہ کونسا اور کس طرح کا جانور ہے، تو اب تم جواب میں ایسی چیز لاؤ کہ جس سے اس سائل کے نزدیک کتا

دوسرے جانوروں سے الگ پہچانا جائے، چنانچہ تم نے جواب میں کہہ دیا ''نبّاح''، یعنی بھونکنے والا یعنی کلب ایسا حیوان بنا جو بھونکتا ہے، چنانچہ پوچھنے والا اب جان گیا ہے کہ کس طرح کے حیوان کو کلب (کتا) کہتے ہیں اور یہ چیز جن کے ذریعہ سے کسی شئی کو اس کے شریکوں سے ممتاز کرتے ہیں فصل کہتے ہیں، تو ای شئی کے جواب میں فصل آئے گی جیسے کہ ماھو کے جواب میں جنس آتی ہے اور گویا ماھو سے سوال کے وقت سوال والی چیزوں کا فصل تو معلوم ہوتا ہے جنس جاننا چاہتا ہے اور ای شئی میں اس کا الٹا ہے کہ جنس معلوم ہوتی ہے فصل جاننا چاہتا ہے۔

لیکن یہاں سوال ہوگا کہ اَیُّ شَیءٍ کے جواب میں فصلوں میں سے کونسا فصل تو بہت سے ہیں جیسا کہ سبق نہم میں آچکا ہے تو اس کا جواب بہت آسان ہے کہ ای شئی سے جو سوال کرے گا اس کو جنس تو معلوم ہوگی ہی کیونکہ سوال ہی وہ جنس کو لے کر کرے گا تو اب تم یہ دیکھ لو کہ سوال کے وقت کونسی جنس ذکر کر رہا ہے اس سے نیچے کی کوئی بھی چیز جواب میں لاؤ فصل بن جائے گا جیسا کہ تفصیل آچکی ہے سبق نہم میں، کہ اگر کوئی ایک لے کر سوال کرے اور کہے کہ آپ ہندوستان میں کہاں کے ہیں تو اس کے جواب میں ہندوستانیوں سے امتیاز کے لئے صوبہ، ضلع، تحصیل، ڈاکخانہ سب آسکتے ہیں، ایسے ہی بالکل یہاں جنس میں سے جس جنس کو لے کر سوال ہے اس سے نیچے کی ہر جنس اور چیز فصل بنے گی اور جواب میں لائی جاسکتی ہے مثلاً الکلب ای جوھر ھو کے جواب میں جو ہر جنس کے نیچے کی جنسوں میں سے جسم مطلق، جسم نامی، حیوان، نباح کسی کو بھی لا سکتے ہیں ایسے ہی الکلب ای جسم مطلق کے جواب میں باقی تین جسم نامی، حیوان، نباح آئیں گے اور الکلب ای جسم نامی کے جواب دو ہیں حیوان نباح اور الکلب ای حیوان کے جواب میں فقط نباح کہیں گے واللہ اعلم۔

حل سُوالات

اشیاء ذیل میں جو یکجا یا علیحدہ علیحدہ لکھی گئی ہیں ان کے جوابات بتاؤ یعنی ہر سوال میں دو یا زیادہ چیزیں ہیں اگر ان کو لے کر ماھو سے سوال کریں تو کیا جواب آسکتا ہے۔

(۱) فرس و انسان، **جواب** حیوان۔

(۲) فرس غنم، **جواب** حیوان۔

(۳) درخت انگور و حجر، **جواب** جسم مطلق۔

(۴) آسمان و زمین زید، **جواب** جسم مطلق۔

(۵) شمس و قمر و درخت انبہ، **جواب** جسم مطلق۔

(۶) مکھی، چڑیا، گدھا، **جواب** حیوان۔

(۷) انسان، **جواب** حیوان ناطق۔

(۸) فرس، **جواب** حیوان صاہل۔

(۹) حمار، **جواب** حیوان ناہق۔ (۱۰) بکری، اینٹ، پتھر، ستارہ، **جواب** جسم مطلق۔

(۱۱) پانی، ہوا، حیوان، **جواب** جوہر۔

سبق یازدھم

جنس وفصل کی قسمیں

ملاحظہ: اس سبق سے قبل بھی جنس وفصل کے درجات پر ضرور نگاہ ڈال لیجائے۔

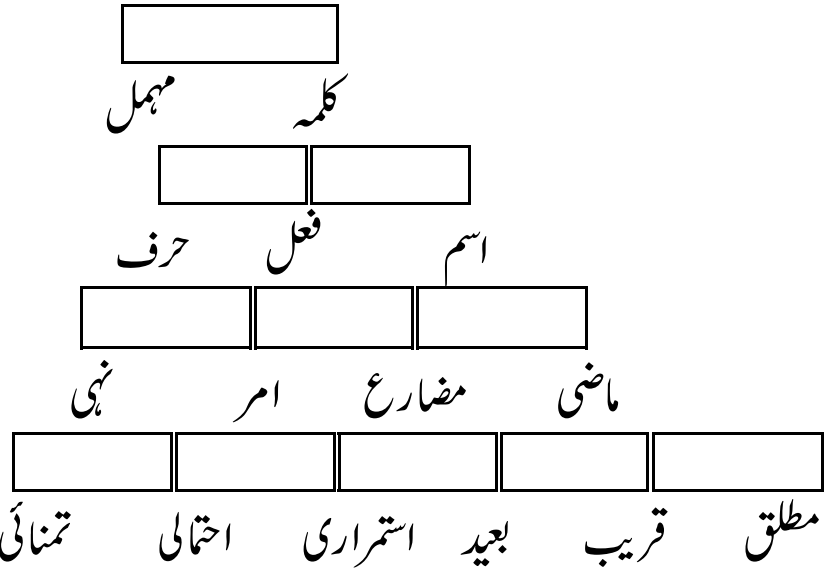
بچو! جب ہم کسی چیز کو بانٹتے ہیں تو جس کو بانٹا اور تقسیم کیا اس کو مقسم کہتے ہیں اور جو تقسیم کے بعد حصے بنتے ہیں ان کو قسمیں کہتے ہیں، اہل منطق اسی مقسم کو جنس اور اس کی قسموں اور حصوں کو فصل کہتے ہیں، پھر جب کسی چیز کے حصے کرتے ہیں تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان حصوں کے اور حصے کر دیتے ہیں پھر ان حصوں کے بھی اور آگے حصے کر دیتے ہیں، اسی طرح حصوں کے حصے ہوتے رہتے ہیں جس کے حصے بناؤ گے اس کو مقسم اور جنس کہیں گے اور جو حصے بنیں گے ان کو قسمیں اور فصل کہیں گے، مثلاً سو کا نوٹ لیلو پھر اس کے پچاس پچاس کے دو نوٹ کر دو تو سو کا نوٹ مقسم یا جنس ہے اور یہ دو پچاس پچاس کے اس کی قسمیں اور فصل ہیں، پھر پچاس کے دس دس کے نوٹ کر دئے تو اب پچاس جو سو کے نوٹ کے لحاظ سے قسم اور فصل تھا دس کے نوٹوں کے لحاظ سے مقسم اور جنس ہے اور دس دس کے نوٹ اس کی قسمیں اور فصلیں ہیں، اسی طرح آگے دس کے نوٹ کہ دو پانچ پانچ کے کر دئے تو اب دس کا نوٹ مقسم اور جنس ہے یہ دو پانچ پانچ کے قسمیں اور فصلیں ہیں، پھر پانچ کے نوٹ کے ایک ایک کے پانچ کر دئے تو پانچ کا نوٹ مقسم اور جنس اور یہ ایک ایک کے نوٹ اس کی قسمیں اور فصلیں ہیں۔

تو اس مثال سے یہ ذہن میں آرہا ہوگا کہ ہر قسم بننے والی چیز فصل ہے اور جس کی یہ قسمیں بن رہی ہیں وہ مقسم اور جنس ہے، لہذا جنسیں بھی بہت ہوئی اور فصل بھی بہت ہیں، مثلاً پہلی جنس اور مقسم ہے سو کا نوٹ دوسری جنس پچاس کا تیسری جنس دس کا نوٹ اور چوتھی جنس پانچ کا نوٹ ہے، اسی طرح پہلا فصل یا پہلی قسمیں ہیں دو پچاس پچاس کے، دوسری قسمیں اور فصل دس دس کے، تیسرا فصل یا قسمیں پانچ پانچ کے چوتھی فصل اور قسمیں ایک ایک کے نوٹ ہیں، تو اب یہ بتاؤ کہ چوتھا حصہ اور فصل یعنی ایک کے نوٹ ان کو کس کے حصے مانو گے یعنی ان کی جنس اور مقسم کیا ہے پانچ کا نوٹ یا دس کا نوٹ یا پچاس کا یا سو کا تو تم یہی کہو گے کہ ان ایک ایک کے نوٹوں کو سب کی قسمیں اور فصلیں کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ ایک ایک کے نوٹ اسی پانچ کے تو بنے ہیں جو دس میں سے نکلا تھا اور یہ دس پچاس میں

سے اور یہ پچاس کا سو میں سے نکلا تھا تو گویا بلا واسطہ اور براہ راست تو یہ ایک کے نوٹ پانچ کا حصہ اور فصل ہیں اور پانچ ان کا مقسم اور جنس ہے لیکن بواسطہ یہ ایک ایک کے نوٹ دس پچاس سوسب کے حصے بن سکتے ہیں اور یہ دس اور پچاس سوسب ان کے مقسم اور جنس بنیں گے، فرق صرف یہ ہوگا کہ ایک ایک کے نوٹوں کی جنس قریب پانچ کا نوٹ ہے اس سے بعید دس کا اس سے بعید پچاس کا اس سے بعید سو کا، اسی طرح جب اوپر سے یعنی سو کے نوٹ کی طرف سے آتے ہیں تو اس سو کے نوٹ کی پہلی قسم اور پہلا فصل پچاس پچاس کے نوٹ ہیں دوسرے دس دس کے ہیں اور تیسرے پانچ پانچ کے ہیں اور چوتھے ایک ایک کے ہیں، لیکن جب نیچے کی طرف سے چلیں گے تو پہلا فصل ایک ایک کے نوٹ ہیں دوسرا پانچ پانچ کے تیسرا دس دس کے چوتھا پچاس پچاس بس آگے سو خود مقسم ہے ہی۔

تو یاد رکھو کہ سب سے قریب کا مقسم اور جنس، جنس قریب ہے باقی سب بعید ہیں، اسی طرح جنس قریب کے حصوں کو فصل قریب کہتے ہیں اور جنس بعید کے حصوں کو فصل بعید کہیں گے، لہذا پانچ کا نوٹ جنس قریب ہے اور ایک ایک کے پانچ روپے یہ فصل قریب ہیں اور دس کا نوٹ جنس بعید ہے اور پانچ پانچ کے نوٹ فصل بعید کہلائیں گے۔

مزید سمجھنے کے لئے ایک علمی مثال اور لے لیجئے کہ ہر وہ آواز جو انسان کے منہ سے نکلتی ہے لفظ کہلاتی ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں یا تو انسان کے منہ سے نکلنے والی آواز معنی دار ہوگی یعنی اس سے کوئی بات سمجھ میں آتی ہوگی یا بے معنی ہوگی کہ اس سے کوئی بات سمجھ میں نہ آتی ہو جیسے روٹی ووٹی، پانی وانی، ان میں سے روٹی، پانی تو معنی دار ہیں جن سے ہم کچھ سمجھ رہے ہیں لیکن ووٹی، وانی یہ ویسے ہی ساتھ میں لگالئے ہیں یعنی ان کے معنی کچھ نہیں ہے، اول کو موضوع اور کلمہ کہتے ہیں دوسرے کو مہمل کہتے ہیں، یعنی معنی دار لفظ کو موضوع یا کلمہ کہتے ہیں اور بے معنی کے لفظ کو مہمل کہتے ہیں۔

پھر لفظ معنی دار یعنی کلمہ کی تین قسمیں ہیں (۱) اسم (۲) فعل (۳) حرف، پھر آگے ان تینوں کی قسمیں نکلتی ہیں، مثلاً ہم ان میں سے فعل کی قسمیں بتاتے ہیں کہ چار ہیں (۱) ماضی (۲) مضارع (۳) امر (۴) نہی، پھر آگے ماضی کی قسمیں نکل گئی ہیں (۱) مطلق (۲) قریب (۳) بعید (۴) استمراری (۵) احتمالی (۶) تمنائی، تو ان میں دیکھو کہ پہلا مقسم اور جنس لفظ ہے جس کی قسمیں اور فصلیں دو ہوئی (۱) کلمہ (۲) مہمل، پھر کلمہ دوسرا مقسم اور جنس ہے جس کی قسمیں تین ہوئی، اسم، فعل، حرف، پھر ان میں سے ہم نے تیسرا مقسم بنایا فعل کو جس کی چار قسمیں ہیں، ماضی، مضارع، امر، نہی، پھر ماضی چوتھا مقسم اور جنس ہے جس کی قسمیں اور فصلیں چھ ہوئی، مطلق، قریب، بعید، استمراری، احتمالی، تمنائی، نقشہ دیکھو!

تواس مثال میں مطلق، قریب، بعید، استمراری، احتمالی، تمنائی، یہ چھ کی چھ فصل قریب ہیں اوران کا مقسم یعنی ماضی جنس بعید ہے ایک ایک درجہ دور، اور اسم، فعل، حرف، یہ تینوں بھی فصل بعید ہیں دو درجہ دور، اوران کا مقسم یعنی کلمہ بھی جنس بعید ہے دو درجہ دور، اور کلمہ مہمل یہ دونوں بھی فصل بعید ہیں تین درجہ دور، اوران کا مقسم یعنی لفظ جنس بعید ہے تین درجہ دور۔

اب یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ نیچے کے مُقَسَّم کی تمام قسمیں اوپر کے مقسم کی تو بن سکتی ہیں اس کا الٹا نہیں ہے، چنانچہ مطلق، قریب، بعید الخ یہ چھ قسمیں جیسے ماضی کی کہہ سکتے ہیں جوان کا مقسم ہے، ایسے ہی اس سے اوپر مقسم یعنی فعل کی بھی کہہ سکتے ہیں اور جیسے فعل کی کہہ سکتے ہیں ایسے ہی اس سے اوپر کے مقسم یعنی کلمہ کی بھی کہہ سکتے ہیں اوراخیر والے مقسم یعنی لفظ کی بھی کہہ سکتے ہیں گویا ہر اوپر کا مقسم نیچے کی تمام قسموں میں داخل ہے اس کا الٹا نہیں، اور نیچے کی ہر قسم اپنے مقسم سے اوپر کے ہر مقسم کی قسم ہوسکتی ہے مگر اس کا الٹا نہیں ہے، جیسا کہ ہندوستان کے تمام حصوں صوبوں، ضلعوں وغیرہ میں ہندوستان ہونا پایا جاتا ہے مگر اس کا الٹا نہیں ہے کہ ہندوستان کے ہر حصہ میں اس کا ہر صوبہ یا ضلع بھی ہو، ایسے ہی ہندوستان کے حصوں میں ہر نیچے کا حصہ جزء ہے اس کے اوپر کے حصہ کا جیسے ضلع صوبہ کا حصہ ہے صوبہ ملک کا مگر اس کا الٹا نہیں ہے کہ ہر اوپر والا حصہ بھی نیچے والے کا حصہ ہو، چنانچہ صوبہ ضلع کا حصہ نہیں ہوتا ہے اور نہ ملک صوبہ کا، یہی مطلب ہے منطقیوں کی عبارت ''کُلُّ مُقَوِّمٍ للعالی وَمُقَوِّمٌ للسافل ولا عکس وکل مُقَسِّمٌ للسافل مُقَسِّمٌ للعالی ولا عکس'' کا۔

بہر حال اب ہم کتاب میں ذکر شدہ تعریفوں کو لے کر انطباق اور فٹ کر کے دکھلاتے ہیں، تمہاری کتاب میں جنس قریب کی تعریف یہ ہے کہ اس جنس اور مقسم کے تحت آنے والی جزئیات اور قسموں کو لے کر اگر سوال کریں کہ ان کا مقسم اور جنس کیا ہے تو سوال چاہے دو جزئی کو لے کر کریں یا زیادہ کو یا سب کو، سب کے جواب میں یہی جنس قریب آتی ہو اس سے اوپر کی جنس نہ آئے، تو دیکھو ہماری گذشتہ مثال میں جنس قریب ماضی ہے جس کی جزئیات (۱) مطلق (۲) قریب (۳) بعید (۴) استمراری (۵) احتمالی (۶) تمنائی ہیں، چنانچہ ان میں سے جن دو یا زیادہ کو

لے کرسوال کروگے تو جواب ماضی ہی آتا رہے گا، چنانچہ ہم کہتے ہیں المطلق والقریب ماھما تو جواب آئے گا ''الماضی'' کیونکہ جن دو جزئی یا زیادہ کو لے کر ماھو سے سوال کرتے ہیں تو اس سوال کا مقصد ہوتا ہے ان جزئیوں کا قریبی مقسم اور جنس قریب معلوم کرنا، چنانچہ تم کہو سہارنپور، میرٹھ، مظفرنگر، بجنور، یہ کیا ہیں تو جواب دوگے کہ اترپردیش کے ضلع ہیں، تو اترپردیش کے تحت آنے والے دو ضلعوں یا زیادہ یا سب کو لے کرسوال کرنے والے کے جواب میں ہمیشہ اترپردیش آتا رہے گا کیونکہ ان ضلعوں کا مقسم اترپردیش ہی ہے۔

جنس بعید کی تعریف یہ ہے کہ اس کی جزئیات اور قسموں میں سے جن دو یا زیادہ کو لے کرسوال ہو تو جواب میں ہمشیہ یہی جنس بعید نہ آئے بلکہ اس سے نیچے کی جنس بھی آتی ہو، چنانچہ ہماری علمی مثال میں جنس بعید فعل ہے جس کی جزئیات (۱) ماضی (۲) مضارع (۳) امر (۴) نہی تو ہیں ہی خود ماضی کی جو چھ جزئیات مطلق قریب وغیرہ تھیں وہ بھی ہیں کیونکہ ہم اوپر کہہ چکے کہ نیچے والی جنس کی سبھی قسمیں اوپر والی جنسوں کی بھی ہوتی ہیں، بہرحال فعل کی جزئیات ماضی، مضارع، امر، نہی، مطلق، قریب بعید، استمراری، احتمالی، تمنائی، کل دس ہوگئی ہیں ان میں سے ہم اگر ماضی، مضارع کو لے کرسوال کریں اور کہیں الماضی والمضارع ماھما تو جواب فعل ہے کیونکہ فعل ہی ان کا مقسم ہے اور اسی کی یہ قسمیں ہیں، لیکن اگر ہم نے پوچھا المطلق والقریب ماھما تو اب جواب الماضی آئے گا کیونکہ مطلق وقریب کا مقسم براہ راست ماضی ہے نہ کہ فعل[1]

فصل کی قسمیں:۔ ہم آسان طریقے پر بتا چکے ہیں کہ کسی چیز کی براہ راست قسم کو فصل قریب کہتے ہیں اور واسطہ سے جو قسم ہو اس کو فصل بعید کہتے ہیں، چنانچہ ہماری علمی مثال میں دیکھو کہ ماضی کی چھ قسمیں فصل قریب ہیں (جبکہ ہم نیچے سے اوپر کی طرف چلتے ہیں) اور فعل کی چار قسمیں ماضی، مضارع، امر، نہی، یہ چاروں فصل بعید ہیں، اب کتاب میں ذکر کردہ کے مطابق بھی سمجھو۔

فصل قریب، کسی ماہیت کا وہ فصل ہے کہ جنس قریب میں شریک جزئیات کو اس ماہیت سے علیحدہ کردے، اب دیکھئے کہ ماضی جنس قریب ہے جزئیات اس کی مطلق، قریب، بعید وغیرہ ہیں اور ان چھ ماضیوں میں سے ہر ماضی خواہ مطلق ہو یا قریب یا بعید یا ان کے علاوہ یہ سب کی سب الگ الگ ماہتیں ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی حقیقت الگ الگ ہے، مطلق اور طرح کی ماضی ہے قریب اور طرح کی

---

[1] دونوں جنسوں فعل اور ماضی کی جزئیات ملا کرسوال کیا اور کہا المضارع والقریب البعید ماھی تو اب جواب فعل آئے گا نہ کہ ماضی، کیونکہ ہمارے سوال میں اوپر نیچے کی دو جنسوں کے افراد و جزئیات ہیں تو نیچے کی جنس سے جواب نہیں دیا جائے گا کیونکہ اوپر والی جنس کے افراد نیچے والی جنس کے نہیں بن سکتے ہاں نیچے والی جنس کے سب افراد اوپر والی کے بن سکتے ہیں لہذا جنس بعید کی پہچان یہ ہے کہ اس کے تحت جزئیات میں سے کل یا بعض کو لیکر جب سوال کریں تو تنہا وہی جنس بعید جواب میں نہ آتی ہو بلکہ کبھی وہ خود آتی ہو اور کبھی اس سے نیچے کی جنس بھی آسکتی ہو جیسے جسم مطلق کی جزئیات، اینٹ، پتھر، درخت، بیل، بکری سب ہیں لیکن اگر ہم نے اینٹ پتھر سے سوال کیا تو اب جواب جسم مطلق سے ہوگا اور اگر سوال انسان، فرس اور درخت سے کیا تو اب جواب جسم نامی سے ہوگا اور اگر فرس اور انسان فقط ان دونوں کو لے کر کیا تو اب جواب حیوان ہے، لیکن حیوان کی جزئیات انسان بیل ،بکری، کوّا، مرغی، گدھا ان میں سے سب کو لے کر یا بعض کو لے کرسوال کرنے پر ہمیشہ جواب حیوان ہی آتا رہے گا لہذا یہ جنس قریب ہے۔

اسی طرح بعید اور طرح کی، پھر ان چھ میں ایک چیز تو مشترک ہے جو سب میں پائی جاتی ہے یعنی ماضی ہونا لیکن ایک چیز میں یہ چھ کی چھ ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں اور جس کی وجہ سے یہ آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں وہی ان کا فصل ہے، اب غور کرو کہ ان چھ میں ہر ایک کا فصل اور مابہ الامتیاز کیا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ مطلق میں اطلاق، قریب میں قرب، بعید میں بعد، استمراری میں استمرار، احتمالی میں احتمال، تمنائی میں تمنا اور آرزو، لہذا ان سب کا فصل قریب ان کے ساتھ ہے جو جنس قریب یعنی ماضی میں شریک ہونے کے باوجود ہر ایک کو دوسری سے امتیاز دے رہا ہے۔

فصل بعید کسی ماہیت کا وہ فصل ہوتا ہے کہ جو جنس بعید میں شریک جزئیات کو تو علیحدہ کرے لیکن جنس قریب میں شریک جزئیات سے علیحدہ نہ کر سکے، ہماری علمی مثال میں دیکھو کہ جنس بعید فعل ہے جس کی جزئیات اور قسمیں چار تھیں، ماضی، مضارع، امر، نہی، یہ چاروں فعل ہونے میں شریک ہیں لہذا فعل تو ان کی جنس ہے اور یہ چاروں اس جنس کے فصل ہیں وران چاروں میں سے ہر ایک میں ایک ایسی بات موجود ہے جس سے چاروں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، چنانچہ ماضی میں گذشتہ زمانہ ہونے کی وجہ سے باقی تین سے امتیاز ہے اور مضارع کو ماضی سے مستقبل کے زمانہ کی وجہ سے امتیاز ہے پھر امر و نہی میں اگر چہ زمانہ مضارع والا ہوتا ہے مگر امر و نہی، انشاء ہے اور مضارع خبر ہے جس کی وجہ سے امتیاز ہو گیا، اب یہاں صرف ماضی کو لے کر سمجھانا ہے کہ ماضی یہ فصل بعید ہے، ماضی کی چھ قسموں مطلق، قریب، بعید میں سے ہر ایک کا اسلئے کہ اس سے ماضی کی چھ کی چھ قسموں مطلق قریب الخ کا امتیاز ہو جاتا ہے، جنس بعید یعنی فعل کی تمام جزئیات مضارع، امر، نہی، سے لیکن جنس قریب کی جزئیات یعنی مطلق قریب الخ سے کوئی امتیاز نہیں ہوتا اسلئے کہ یہ جزئیات یعنی مطلق قریب الخ تو سب ہی ماضی ہوتی ہیں۔

حسی مثال سمجھو کہ ہندوستان جنس ہے جس کی فصلیں صوبے ہیں اور صوبہ دوسری جنس ہے جس کی فصلیں ضلع ہیں تو ہندوستان میں رہنے والے کا فصل قریب ضلع ہے اور فصل بعید صوبہ، مثلاً کوئی آدمی ضلع سہارنپور کا ہو اور یہ ضلع اتر پردیش میں آتا ہے تو جب کوئی آدمی تم سے کہے کہ تم ہندوستان میں کہاں کے ہو تو اگر جواب اتر پردیش سے دیا تو فصل بعید سے دیا اور سہارنپوری ہوں کہہ کر دیا تو یہ فصل قریب ہے کیونکہ اتر پردیش کہنے سے جنس بعید یعنی ہندوستان کے اور شرکاء تو نکل گئے مگر جنس قریب یعنی اتر پردیش کے شرکاء ابھی داخل ہیں اور جب سہارنپوری سے جواب دو گے تو باقی ضلع سہارنپور کے علاوہ اتر پردیش کے تمام شرکاء خارج ہو گئے ہیں۔

اب دیکھو مناطقہ کے نزدیک سب سے بڑی جنس جوہر ہے جس کی قسمیں دو ہیں (۱) جسم (۲) غیر جسم، جیسے ذات خدا تعالیٰ، پھر جسم کی دو قسمیں ہیں (۱) نامی (۲) غیر نامی، پھر نامی کی دو قسمیں ہیں (۱) حیوان (۲) غیر حیوان، پھر حیوان کی بہت سی قسمیں ہیں (۱) ناطق یعنی عقل والے جیسے انسان (۲) ذوخوار جیسے بیل (۳) ذور غاء جیسے بکری (۴) نباح جیسے کتا وغیرہ وغیرہ یہ جانور جو ناطق ذوخوار وغیرہ ہیں ان کی جنس قریب یعنی قریبی مقسم حیوان ہے اور باقی اوپر کی سبھی ان کی جنسیں ہیں مگر جسم نامی ایک درجہ دور اور جسم مطلق دو درجہ دور اور جوہر تین درجہ دور ہے، پھر ان جنسوں میں سے جنس قریب یعنی حیوان کی قسمیں فصل قریب ہیں اور جنس بعید یعنی جسم نامی و جسم مطلق و جوہر تینوں کی قسمیں فصل بعید ہیں علی حسبِ مراتب بعد و دوری۔

جنس قریب و بعید:۔ چونکہ جنس قریب حیوان ہے جس کی جزئیات ہیں انسان، بیل، بکری وغیرہ ان میں سے جن دو یا یا زیادہ کو لے کر سوال کرو گے ہمیشہ جواب حیوان ہوگا بخلاف حیوان سے اوپر جسم نامی کے کہ اس کی جزئیات چونکہ حیوانات اور درخت دونوں ہیں اس لئے جواب کبھی حیوان سے اور کبھی جسم نامی جنس سے ہوگا اور جس جنس کے افراد ایسے ہوں کہ ان کے جواب میں صرف وہی جنس نہ آئے ایسی جنس بعید کہلاتی ہے، لہذا جسم نامی بعید جنس ہے یہی بات جسم مطلق میں اور جوہر میں ہے کہ ان کے افراد کے سوال کے جواب میں ہمیشہ صرف یہی نہیں آتی ہیں بلکہ ان سے نیچے کی جنسیں بھی آتی ہیں لہذا یہ دونوں بھی جنس بعید ہیں۔

فصل قریب وبعید:۔ جنس قریب کی تمام جزئیات یعنی ناطق، ذوخوار، وغیرہ فصل قریب ہیں کیونکہ ان فصلوں سے ہر حیوان دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے، چنانچہ جیسے انسان ناطق کے ذریعہ اور حیوانوں سے امتیاز پاتا ہے اسی طرح غنم ذورغاء ہونے سے بیل ذوخوار ہونے سے بقیہ حیوانوں سے امتیاز پاتا ہے، بخلاف حیوان کے وہ ان سب کا جیسے جنس قریب ہے فصل بعید بھی ہے کیونکہ فصل بعید وہ ہوتا ہے کہ جو جنس بعید میں شریک جزئیات کو نکال دے لیکن جنس قریب میں شریکوں کو نہ نکال سکے، چنانچہ یہاں ایسا ہی ہے کہ حیوان کہنے سے کوئی جانور دوسرے سے ممتاز نہ ہوگا کیونکہ ہر جانور حیوان ہے ہاں حیوان کہنے سے جسم نامی میں شریک یعنی درخت نکل جائیں گے کہ وہ حیوان نہیں ہوتے ہیں، یہی بات حساس میں ہے کہ وہ مساوی ہے حیوان کے لہذا احساس بھی انسان کا فصل بعید ہے کیونکہ انسان کو حساس بتانے سے اس کا اور جانوروں سے جو جنس قریب کی جزئیات ہیں کوئی امتیاز نہ ہوگا، ہاں جسم نامی کی جزئیات یعنی درختوں سے امتیاز ہوجائے گا، لہذا احساس انسان کا تو فصل بعید ہے مگر حیوانات کا فصل قریب ہے کیونکہ حیوانوں کے ساتھ حساس لگانے سے وہ اپنی جنس قریب یعنی جسم نامی میں شریکوں سے ممتاز ہوجاتے ہیں، واللہ اعلم۔

حل سُوالات

امثلۂ ذیل میں بتاؤ کہ کون کس کے لئے جنس قریب اور بعید اور فصل قریب اور فصل بعید ہے؟۔

(۱) ناطق، **جواب** فصل قریب ہے انسان کا۔

(۲) جسم، **جواب** انسان کی جنس بعید ہے اور فصل بعید بھی ہے کہ اپنے سے اوپر کی جنس جوہر میں شریکوں کو امتیاز دے دے گا اور جوہر جسم دار کہنے سے جوہر غیر جسم دار الگ ہوجائیں گے۔

(۳) جسم نامی، **جواب** انسان کی جنس بعید اور فصل بعید دونوں ہے۔

(۴) ناہق، **جواب** حمار کا فصل قریب ہے۔

(۵) صاہل، **جواب** فرس کا فصل قریب ہے۔

(۶) حساس، **جواب** انسان کا فصل بعید ہے اور جنس قریب کہنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کیونکہ صادق آنے میں حیوان کے مساوی ہے۔

(۷) نامی، **جواب** جنس بعید ہے انسان اور دیگر حیوانات، فرس، حمار غیرہ کے لئے اور فصل بعید بھی ان سب کیلئے۔

سبق دوازدھم

دوکلیوں میں نسبت کا بیان

پہلے آچکا ہے کہ کسی لفظ کا اگر ایسا مفہوم ہو جو بہت سی چیزوں پر صادق آسکے تو اس مفہوم کو کلی کہتے ہیں اور اس طرح کے مفہوم کے لئے جو لفظ ہو اس کو بھی تبعاً کلی ہی بولتے ہیں جیسے ضاحک کا مفہوم ہے ہنسنے والی چیز اور یہ ہنسنے والا ہونا جن چیزوں پر صادق آتا ہے وہ بہت ہیں یعنی سارے کے سارے انسان لہذا ضاحک کا مفہوم کلی ہے اور جب اس کا مفہوم کلی ہے تو لفظ ضاحک کو بھی کلی کہیں گے تو جب یہ جان گئے کہ بہت سی چیزوں پر صادق آنے والے مفہوم کو کلی کہتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ مفہوم جو بہت سی چیزوں پر صادق آئے بہت سے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ کلی بھی بہت ہیں، چنانچہ ناطق کا مفہوم بھی کلی ہے کہ ہر اس چیز پر بول سکتے ہیں جو عقل وشعور رکھتی ہے، چنانچہ زید، عمرو، بکر، ہر آدمی پر ناطق بولا جا سکتا ہے، اسی طرح ضلع، صوبہ، مدرسہ، مسجد، کتاب، قلم، دواۃ، ریڈیو، وغیرہ وغیرہ سب کا مفہوم کلی ہے کیونکہ ان کے افراد بہت ہیں، چنانچہ ضلع ہر ضلع کو اور صوبہ ہر صوبہ کو مدرسہ ہر مدرسہ پر مسجد ہر مسجد پر بولا جا سکتا ہے۔

تو تمہارے اس سبق میں یہ بتائیں گے کہ جب ہم دوکلیوں کا آپس میں تقابل اور موازنہ کریں گے تو اس تقابل کے وقت ان میں کیا نسبت اور جوڑ ہوگا جیسا کہ دو شخصوں کے علم کا مقابلہ کر کے دیکھیں تو چار شکلیں ہوں گی (۱) دونوں کا علم برابر ہو، جیسے کہ دونوں صرف حافظ ہوں ان کے علم میں تساوی کی نسبت ہے کہ ہر ایک پر لفظ حافظ بول سکتے ہیں (۲) زید کا زیادہ عمرو کا کم ہو کہ اول مولوی بھی ہو اور دوسرا صرف حافظ ہو، ان کے علم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے (۳) دونوں کا علم الگ الگ ہو مثلاً ایک نے علم دین اور دوسرے نے علم دنیا حاصل کیا ہو ان کے علم میں تباین کی نسبت ہے اور دونوں کے علم پر الگ الگ لفظ بولیں گے (۴) کچھ علم ایسا کہ جس میں دونوں شریک ہیں مثلاً دونوں حافظ ہوں لیکن کچھ علم ایسا ہے کہ یہ زید کے پاس ہے مگر یہ عمرو کے پاس نہیں ہے، اسی طرح عمرو کے پاس کچھ علم ایسا ہے کہ جو زید کے پاس نہ ہو مثلاً زید عربی داں ہو عمرو انگریزی داں، ان کے علم میں عموم خصوص من وجہ ہے، اسی طرح سے ہم دوکلیوں کو لیں گے تو ان دوکلیوں کے اندر چار شکلوں میں سے لامحالہ ایک شکل ضرور ہوگی۔

(۱) دونوں کلیوں میں اس طرح کا تعلق ہے کہ ہر ایک کے افراد وہی ہوں جو دوسری کلی کے ہیں یعنی مصداق اور جس پر یہ دونوں کلیاں خارج میں بولی جائیں گی وہ ایک ہی ہوں مفہوم اگرچہ دونوں کلیوں کا الگ الگ ہی ہو، چنانچہ ناطق وضاحک دوکلی ہیں، ناطق کا مفہوم ہر ذی عقل وشعور اور ضاحک کا ہر ہنسنے والی چیز لیکن مصداق دونوں کا ایک ہے جن چیزوں کو ناطق کہتے ہیں انہیں پر

ضاحک بولا جاتا ہے، اسی طرح درخت اور پیڑ یہ ایسی کلی ہیں کہ جن کا مفہوم بھی ایک مصداق بھی ایک ہے، جسے درخت کہتے ہیں اسے ہی پیڑ کہتے ہیں اور اس کا الٹا تو اس طرح کے تعلق کو تساوی کہتے ہیں کیونکہ تساوی کے معنی ہیں برابر برابر ہونا تو یہ اس طرح کے تعلق اور نسبت والی کلیاں اس میں برابر ہیں کہ ہر ایک اس چیز پر بولی جارہی ہے جس پر دوسری، اسی طرح دن روز یوم تینوں میں تساوی کی نسبت ہے کیونکہ تینوں کا مصداق ایک ہے، اسی طرح ابریق، آفتابہ، لوٹا تینوں کا مفہوم و مصداق ایک ہے اور ان میں تساوی ہی کی نسبت ہے۔

(۲) اور اگر دو کلیوں کا تعلق اس طرح کا ہے کہ ہر کوئی کسی کے فرد پر صادق نہ آئے اور دونوں کا مصداق الگ الگ ہو تو اس طرح کے تعلق کو تباین کہتے ہیں جیسے انسان اور پتھر کہ کسی بھی فرد انسان پر پتھر نہیں بول سکتے جیسا کہ کسی فرد پتھر پر انسان نہیں بول سکتے ہیں، ایسے ہی بیل، بکری، یہ دونوں کلی ہیں اور ان میں تباین کی نسبت ہے، ایسے ہی قلم اور دواۃ، نیز کاپی، قلم وغیرہ وغیرہ ان سب میں نسبت تباین اور تعلق مفارقت ہے کوئی ان میں سے صادق آنے جمع نہیں ہوسکتے، قلم پر دواۃ کا لفظ بول سکیں یا کسی دواۃ پر قلم کا یا کسی کاپی پر لفظ قلم یا قلم پر کاپی بول سکتے ہوں بہرحال تباین کے معنی ہیں افتراق اور الگ الگ ہونے کے۔

(۳) دو کلیوں کا تعلق اس طرح کا ہو کہ ایک تو دوسری والی کے ہر ہر فرد پر صادق آسکے لیکن دوسرے والی بالکلیہ ان چیزوں اور افراد پر نہ بولی جاسکے، جن پر پہلی کلی بولی جاسکتی ہے جیسے گنگوہی اور ہندوستانی دو کلی ہیں ہر گنگوہ کے باشندہ کو گنگوہی کہتے ہیں اور ہر ہندوستان کے رہنے والے کو ہندوستانی، تو ہندوستانی ہر گنگوہی پر صادق آئے گا، چنانچہ ہر گنگوہی کو ہندوستانی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کا الٹا نہیں کہ ہر ہندوستانی گنگوہی بھی ہو، اب منطق کی اصطلاح کی مثال سمجھو کہ انسان اور حیوان ان دو کلیوں میں ایسا تعلق اور نسبت ہے کہ حیوان تو انسان کے سبھی افراد پر صادق آئے گا لیکن یہ نہیں کہ ہر کسی حیوان پر انسان بھی بولا جاسکے کیونکہ حیوان کا مفہوم یعنی جانور ہونا یہ تو ہر انسان میں ہے لیکن انسان کا مفہوم یعنی ایسا جانور جو ناطق اور عاقل ہو یہ ہر حیوان میں نہیں ہے، لہذا جو دو کلیاں ایسی ہوں کہ جن میں سے ایک کا مفہوم تو دوسری کلی کے ہر ہر فرد میں پایا جاتا ہو لیکن دوسری کا مفہوم پہلی کلی کے کسی فرد میں نہ ہو تو اس طرح کے تعلق کو عموم خصوص مطلق کہتے ہیں، عام مطلق تو وہ کلی ہے جس کا مفہوم دوسری کے ہر فرد میں ہو، خاص مطلق وہ ہے کہ جس کا مفہوم دوسری والی میں بالکل نہ ہو، چنانچہ مثال مذکور میں حیوان عام مطلق ہے اور انسان خاص مطلق ہے، عام کا مطلب ہے زیادہ افراد میں پائی جانے والی، خاص کا مطلب ہے کہ کم افراد میں پائی جانے والی اور قاعدہ یاد رکھو کہ ہر خاص تو عام ہوسکتا ہے لیکن اس کا الٹا نہیں ہے کہ ہر عام بھی خاص ہو، اسی طرح ناطق اور ماشی میں عموم خصوص مطلق ہے کہ ناطق انسانوں پر اور ماشی ہر پیروں سے چلنے والی چیز پر بولتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ ہر پیروں سے چلنے والی ناطق نہیں ہے ہاں ہر ناطق پیروں سے چلنے والا ہے، عام مطلق کیوں کہا اور خاص مطلق کیوں؟ اس کی وجہ آئندہ آرہی ہے ان شاء اللہ۔

(۴) اور اگر دو کلیوں کا تعلق اس طرح کا ہے کہ کچھ افراد تو ایسے ہوں کہ ان میں دونوں صادق آجائیں اور کچھ افراد ہر ایک کے ایسے بھی ہوں کہ ان پر صرف ایک کا مفہوم صادق آتا ہے دوسری کا نہیں تو اس طرح کے تعلق و نسبت کا نام عموم خصوص من وجہ ہے مثلاً حیوان اور

ابیض دوکلی ہیں، حیوان کا مفہوم ہے جاندار ہونا ابیض کا سفیدی والا ہونا اب دیکھو دنیا میں کچھ چیزیں تو ایسی ہیں کہ ان میں ان دونوں کلیوں کا مفہوم پایا جاتا ہے مثلاً سفید رنگ کے جانور کہ ان میں جانور اور سفیدی والا ہونا دونوں موجود ہیں لہذا سفید رنگ کے جانوروں پر حیوان بھی بول سکتے ہیں اور ابیض بھی، اور کچھ جانور ایسے ہیں کہ ان میں حیوان کا مفہوم تو ہے ابیض کا نہیں جیسا کہ کالے رنگ کے جانور کہ ان میں حیوان ہونا تو ہے کہ جانور ہیں لیکن ابیض کا مفہوم نہیں کیونکہ کالے ہیں، اسی طرح کچھ ایسے ہیں کہ جن میں ابیض کا مفہوم ہے لیکن حیوان کا نہیں جیسے بے جان سفید چیزیں مثلاً دودھ، سفید کاغذ وغیرہ کہ ان میں ابیض کا مفہوم تو ہے کہ سفید ہیں لیکن حیوان کا نہیں کیونکہ بے جان ہیں۔

ایسے ہی گنگوہی اور عالم دوکلی ہیں ہر گنگوہ کا رہنے والا گنگوہی کہلایا جاتا ہے اور ہر پڑھا لکھا شخص عالم کہلاتا ہے، کچھ تو لوگ ایسے ملیں گے کہ جن پر یہ دونوں بولے جاسکتے ہیں مثلاً یہ کہ وہ شخص پڑھا لکھا بھی ہو اور گنگوہ کا بھی ہو (۲) کچھ ایسے ملیں گے کہ ان کو گنگوہی کہہ سکیں گے مگر عالم نہیں مثلاً گنگوہ کے ہوں لیکن پڑھے لکھے نہ ہوں (۳) کچھ ایسے ملیں گے کہ ان کو عالم کہہ سکتے ہیں مگر گنگوہی نہیں مثلاً کوئی شخص پڑھا لکھا ہو مگر گنگوہ کا نہ ہو۔

اب سمجھئے مطلق اور من وجہ کا مطلب:۔ مطلق کے معنی ہیں عام، ہر لحاظ اور ہر طریقہ سے من وجہ کا مطلب ہے بعض لحاظ اور بعض اعتبار سے، اگر دوکلیوں میں سے کوئی کلی کسی بھی اعتبار سے یعنی بالکل دوسری کے افراد پر صادق نہیں آتی ہے تو اس کو خاص مطلق کہیں گے اور کوئی پورے طور پر دوسری کے افراد پر صادق آئے تو اس پورے طور پر صادق آنے والی کو عام مطلق کہیں گے اور اگر دوکلیاں اس طرح کی ہیں کہ کہیں کہیں ہر ایک دوسری کے افراد پر صادق آجاتی ہے لیکن کہیں کہیں صادق آنے میں الگ الگ بھی ہو جاتی ہوں تو اس طرح کی دوکلیوں میں سے ہر ایک کو خاص من وجہ کہیں گے اور عام من وجہ بھی، کیونکہ ہر ایک ان میں سے ایسی ہے کہ دوسری کے ساتھ صادق نہ آئے اور ایسی بھی ہے کہ دوسری کے ساتھ صادق آئے اس لحاظ سے کہ دوسری کے ساتھ صادق نہ آئے خاص من وجہ ہے اور اس لحاظ سے کہ دوسری کے ساتھ صادق آجائے یہ عام من وجہ ہے۔

فائدہ:۔ جن دوکلیوں میں تساوی کی نسبت ہے ان میں سے ہر کلی کو دوسری بتلا سکتے ہیں مثلاً ناطق اور انسان ان میں سے ہر ایک کو دوسرا کہنا درست ہے یعنی یوں کہہ سکتے ہیں ک ہر ناطق انسان ہے اور ہر انسان ناطق ہے جانبین سے ہر ایک کو دوسرا کہنا صحیح ہے۔

(۲) جن میں تباین ہے ان میں ہر ایک کے دوسرا نہ ہونے کی بات ہوگی، چنانچہ انسان پتھر میں یوں کہیں گے کہ نہ کوئی انسان پتھر ہوسکتا ہے اور نہ کوئی پتھر انسان ہوسکتا ہے۔

(۳) جن میں عموم خصوص مطلق ہے ان میں ایک کو تو یعنی جو خاص ہو پورے طور پر دوسری کہہ سکتے ہیں اور دوسری کو پورے طور پر تو نہیں ہاں کچھ طور پر چنانچہ انسان حیوان میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ ہر انسان حیوان ہے یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہر حیوان بھی

انسان ہے بلکہ یوں کہیں گے کہ کچھ حیوان انسان ہیں ورنہ تو گھوڑا، بیل، بکری، حیوان تو ہیں مگر انسان نہیں ہیں۔

(۴) جن میں عموم خصوص من وجہ ہے ان دوکلیوں کو پورے طور پر تو ایک دوسری نہیں کہہ سکتے ہاں کچھ طور پر ہر ایک کلی کو دوسری بتلایا جاسکتا ہے مثلاً یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ بعض حیوان ابیض ہیں ایسے ہی اس کا الٹا کہ بعض ابیض حیوان ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہر ابیض حیوان ہے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر حیوان ابیض ہے ورنہ جھوٹ ہو جائے گا۔

حلِّ سُوالات

امثلۂ ذیل کی کلیات میں نسبتیں بتاؤ؟۔

(۱) حیوان، فرس، **جواب** عموم خصوص مطلق ہے، حیوان عام مطلق، فرس خاص مطلق ہے۔

(۲) انسان، حجر، **جواب** تباین ہے۔

(۳) جسم، حمار، **جواب** عموم خصوص مطلق ہے جسم عام مطلق ہے، حمار خاص مطلق ہے۔

(۴) حیوان، اسود، **جواب** عموم خصوص من وجہ ہے کیونکہ بعض حیوان اسود ہیں جیسا کہ بعض اسود بھی حیوان ہیں۔

(۵) جسم نامی، شجرنخل، **جواب** عموم خصوص مطلق جسم نامی عام مطلق ہے اور شجرنخل خاص مطلق ہے۔

(۶) حجر، جسم، **جواب** عموم خصوص مطلق ہے حجر خاص مطلق ہے جسم عام مطلق ہے۔

(۷) انسان، غنم، **جواب** تباین کی نسبت ہے۔

(۸) رومی، انسان، **جواب** عموم خصوص مطلق ہے رومی خاص مطلق ہے یعنی خاص وہ آدمی جو روم کا ہو انسان عام مطلق ہے کہ چاہے کسی بھی جگہ کا ہو۔

(۹) غنم، حمار، **جواب** تباین کی نسبت ہے۔

(۱۰) فرس، صاہل، **جواب** تساوی کی نسبت ہے۔

(۱۱) حساس، حیوان، **جواب** تساوی کی نسبت ہے۔

سبق سیزدھم

مُعَرِّف اورقول شارح کا بیان

مُعَرِّف کے معنی ہیں پہچان کرانے اور معلوم کرانے والا کلام، قول شارح قول بمعنیٰ بات، شارح بمعنی شرح اور وضاحت کرنے

والا کلام، جن مفہومات سے کسی چیز کو پہچنوایا جائے ایسی مفہوموں کو مُعرِّف اور قول شارح کہتے ہیں، مثلاً کسی نے پوچھا ''السنّور ماھو'' (بلّی کیا ہے) جواب دیں گے حیوانٌ مائیٌ میاؤں میاؤں کرنے والا حیوان، ایسے ہی پوچھا گیا اللّٰہ ماھو جواب ہوگا الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال (یعنی جس ذات کا وجود گرامی از خود ہو اور تمام صفاتِ کمال اس میں پائی جاتی ہوں اللہ ہے، تو دیکھو حیوان مائیٌ بلی کا معرف اور قول شارح ہے اور الواجب الوجود الخ اللہ کا معرف اور قول شارح ہے غرضیکہ کسی نامعلوم چیز کی ایسے لفظوں سے تشریح کرنا یا تعارف کرانا جن کو تمہارا مخاطب سمجھتا ہے مُعرِّف یا قول شارح کہلاتا ہے۔

پھر مناطقہ کے یہاں اس معرف اور قول شارح کی دو قسمیں ہیں (۱) حد (۲) رسم، کیونکہ جب ہم کسی چیز کی تعریف یا تعارف کرائیں گے تو اس کی دو شکلیں ہیں (۱) اُس شئی کے وہ اجزاء اور پرزے مخاطب کے سامنے رکھیں جن سے وہ شئی تیار ہوتی ہے مثلاً قلم کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا چیز ہوتی ہے؟ تم نے جواب دیا کہ نپ، ٹوپی، زبان، اور دیگر ایک دو اور پرزوں والی ایک چیز ہوتی ہے تو یہاں قلم کے بارے میں قلم کے ان اجزاء کو ہی ذکر کیا ہے جن سے وہ تیار ہوتا ہے اور جن اجزاء سے کوئی شئی تیار ہوتی ہے وہ ذاتیات کہلاتی ہیں تو گویا قلم کی ذاتیات بتلانا یہ اس کی حد ہوگئی، لہذا کسی شئی کی حد یہ ہے کہ اس شئی کی ذاتیات کو ذکر کر کے اس شئی کا تعارف کراؤ لیکن اگر تم نے یہ پوچھنے پر کہ قلم کیا چیز ہے؟ جواب یہ دیا کہ ایک چیز ہوتی ہے جس سے لکھا جاتا ہے تو چونکہ لکھنا قلم کا عارض ہے اس کی ذات میں داخل نہیں ہے بلکہ قلم مکمل ہونے پر یہ عارض (لکھنا) قلم کو پیش آتا ہے پہلے قلم بن کر تیار ہوجاتا ہے تو کسی چیز کا تعاف ایسی چیزوں سے کرنا کہ ان پر اس کے بننے کا مدار تو نہ ہو ہاں بننے پر وہ چیزیں اس کو پیش آتی ہیں عرضیات کہلاتی ہیں تو عرضیات سے تعارف کا نام رسم ہے۔

سوال:۔ تم نے ذاتیات سے تعریف کرنے کو حد اور عرضیات سے تعریف کرنے کو رسم کیوں کہا ہے؟۔

جواب:۔ حد کے معنی لغت میں منع اور روکنے کے ہیں تو چونکہ کسی شئی کے تمام اندرونی اجزاء یا ذاتیات سے تعریف اس کو دوسری چیزوں سے امتیاز دیدیتی ہے اور یہ ذاتیات اس شئی کو دوسری کے ساتھ التباس اور خلط ملط ہونے سے روک دیتی ہیں اس لئے تعریف بالذات کو حد کہا ہے، چنانچہ قلم کی اس کی ذاتیات سے تعریف دوسری ان تمام چیزوں کو جن میں یہ قلم والی ذاتیات اور پرزے نہیں ہوتے ہیں قلم کے افراد بننے سے روکتی ہے یعنی لفظ قلم علاوہ قلموں کے اور پر نہیں بول سکیں گے کیونکہ اور چیزوں میں قلم والی ذاتیات و پرزے نہیں ہیں اور رسم کے معنی اثر اور نشان نیز علامت کے ہیں، کسی شئی کا رسم اور نشان وہ ہوتا ہے جو اس کو عارض ہو پیش آتا ہو اور اپنے پیش آنے پر اس کے لئے علامت بنتا ہو، جیسے سورج کا اثر ہے دھوپ کا ہوجانا لہذا دھوپ سورج کے لئے رسم ہے کیونکہ اس کا اثر بھی ہے اور اس کے لئے علامت بھی، اسی طرح قلم کا اثر اور نتیجہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے لکھ سکتے ہیں، اسی طرح انسان کا اثر اور خاصہ یہ ہے کہ ہنسنے کی صلاحیت ہے اور ہنسنے سے انسان کا علم ہوگا، چنانچہ نظر نہ آتے ہوئے کہیں سے ہنسی کی آواز سننا دلیل ہے کہ یہاں کوئی انسان

ہے، بہر حال کسی شئی کے عوارض واوصاف سے تعریف کا نام رسم ہے۔

پھر حد کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تام (۲) ناقص، اسی طرح رسم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تام (۲) ناقص، کیونکہ جب ہم کسی شئی کا تعارف کرائیں گے تو دو شکلیں ہیں (۱) صرف ذاتیات ذکر کر کے تعارف کرائیں (۲) ذاتیات وعرضیات دونوں ملا کر تعارف کرائیں گے، اگر اول شکل ہے کہ محض اور خالص ذاتیات سے تعارف کرانا ہے تو یا تو مکمل ذاتیات اور وہ اجزاء جن سے وہ شئی بنی ہے لائے گئے یا بعض، اگر مکمل لائے گئے تو یہ حد تام ہے بعض لائے گے تو یہ حد ناقص ہے۔

اور اگر دوسری شکل ہے کہ تعارف میں خالص ذاتیات نہیں ہیں بلکہ عرضیات کو بھی شامل کرنا ہے تو اگر ذاتیات میں سے جنس قریب اور عرضیات میں سے خاصّہ لایا گیا اور دونوں کو ملا کر تعریف کی تو یہ رسم تام ہے اور ان دو کے علاوہ اگر ہے تو یہ رسم ناقص ہے، یعنی اگر خاصہ کے ساتھ جنس قریب کے بجائے جنس بعید ہوئی یا سرے سے کوئی جنس لائی ہی نہیں گئی صرف خاصہ سے تعریف کی ہے تو یہ حد ناقص کہلاتی ہے۔

اب آپ کتاب میں ذکر شدہ عبارت کے لحاظ سے معرف اور قول شارح کی چاروں قسمیں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کا مطلب سمجھئے!۔

حد تام:۔ مناطقہ کے یہاں کسی شئی کی جنس قریب اور فصل قریب بتا دینے کا نام ہے یعنی یہ بتا دو کہ یہ شئی اپنے قریبی مقسم (جنس قریب) کی کونسی قسم (فصل) ہے، مثلاً اگر ہم انسان کے بارے میں یا فرس یا کتا یا بلی کے بارے میں الگ الگ معلوم کریں تو ان میں سے ہر ایک کی جنس قریب اور فصل قریب بتلا دو یہ ان کی اپنی اپنی حد تام اور مکمل تعریف ہوگی، چنانچہ ہم نے دیکھا کہ انسان کی جنس قریب یعنی قریبی مقسم جس کی انسان قسم بنا ہے حیوان ہے اور انسان حیوان کا فصل قریب یعنی براہ راست قسم ہے کونسی قسم ہے؟ ناطق والی، تو اب ہم کہیں گے الانسان حیوانٌ ناطق اسی طرح فرس کی جنس قریب حیوان ہے اور فصل اس کا صاہل ہے دونوں کو ملا کر فرسٌ صاهلٌ کہا یہ حد تام ہے فرس کی۔

سوال:۔ تم نے جنس قریب اور فصل قریب سے تعریف کرنے کو حد تام کہا ہے حالانکہ ابھی اوپر آچکا ہے کہ سب ذاتیات سے تعریف کرنے کو حد تام کہتے ہیں مثلاً کتے کی جنس قریب حیوان اور فصل قریب نبّاح ہے جس کو تم حد تام کہتے ہو حالانکہ کتا بننے کے لئے حیوان اور نبّاح ہونا کافی نہیں ہے بلکہ (جنس قریب یعنی حیوان ہونے کے علاوہ) کتے کے لئے جنس بعید یعنی نامی اور جسم نیز جوہر ہونا بھی ضروری ہے لہذا حیوانِ نبّاح کو حد تام کیسے کہا ہے۔

جواب:۔ کسی چیز کی جنس قریب ذکر کرنے سے جنس بعید خود بخود ذکر ہو جاتی ہے کیونکہ ہر جنس قریب میں جنس بعید از خود پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم (سبق یازدہم میں تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ) كُلُ مُقوِّمٍ للعالى مُقَسِّمٌ للسافل کہ یعنی ہر اوپر والی جنس نیچے والی میں داخل ہوتی ہے، چنانچہ حیوان جو جنس قریب ہے اس میں نامی اور جسم ہونا اور جوہر ہونا یہ سب جنسیں بھی تو ہیں کیونکہ حیوان کہتے ہی ہیں اس کو جس میں یہ

سب بھی ہوں تو جنس قریب کا ہونا سب جنسوں کا ہونا ہے، جیسے کسی کو سہارنپوری کہنا مستلزم ہے تمہارے اس کو اتر پردیشی اور ہندوستانی کہنے کو کیونکہ سہارنپور نام ہی اس ضلع کا ہے جو صوبہ اتر پردیش ملک ہندوستان میں ہے تو ہر قسم میں اس کا مقسم اور مقسم کا مقسم بھی پایا جاتا ہے لہذا ہر نیچے والی جنس چونکہ وہ اوپر والی جنس کی قسم ہے اس میں اوپر والی ہوتی ہی ہے لہذا جنس قریب اور فصل قریب کے بتا دینے سے مکمل تعریف اور حدتام ہے۔

حدناقص :۔ یہ ہے کہ فصل قریب کے ساتھ بجائے قریبی مقسم یعنی جنس قریب کے بعید مقسم یعنی جنس بعید ذکر کریں یا سرے سے جنس کوئی بھی ذکر نہ کریں قریب کی نہ بعید کی ، فقط فصل قریب سے تعریف کرو یہ حد ناقص ہے کیونکہ اگر تم نے صرف فصل قریب ہی تعریف میں ذکر کیا تو اس کو ناقص اس وجہ سے کہا کہ دوسری ذاتی یعنی جنس نہیں آئی لہذا بعض ذاتیات سے تعریف ہوئی اور یہی حد ناقص ہے اور اگر فصل قریب کے ساتھ جنس تو ملائی مگر بعید کی تو اب ذاتیات تو دو آگئی اور اس شئی کے دونوں پرزے ہی یعنی عام جو اوروں میں بھی ہیں اور خاص جو صرف اس کے ساتھ مخصوص ہیں آگئے مگر عام والا پرزہ یعنی جنس وہ والی نہیں آئی جس میں اوپر کی سب جنسیں یا پرزے آجاتے ہیں کیونکہ وہ جنس جس میں سب اوپر کی جنسیں آجاتی ہیں فقط جنس قریب ہے لہذا فصل قریب کے ساتھ جنس بعید آنے پر جونسی بھی جنس بعید لاؤ گے اس سے نیچے کی تمام جنسوں کا تذکرہ نہیں آئے گا جس سے تمام ذاتیات کا ذکر نہ ہونا پایا جائے گا مثلا انسان کی تعریف جسم نامی ناطق سے کریں تو جسم نامی میں نیچے کی جنس حیوان نہیں آئی کیونکہ ہر جسم نامی کے لئے حیوان ہونا ضروری نہیں ہے، چنانچہ درخت جسم نامی ہے مگر حیوان نہیں ہے لہذا یہ تعریف حد ناقص ہوگی کیونکہ تمام ذاتیات اور پرزوں کا تذکرہ نہیں آیا۔

اسی طرح جَوْهَرٌ نَاطِقٌ یہ بھی حد ناقص ہے کیونکہ جوہر جنس عالی اور بعید ہے اس سے نیچے کی جنسیں اس میں نہیں آئیں لہذا یہ حد ناقص ہے، یا درہے کہ باوجود سب ذاتیات کے ذکر کے نہ ہونے کے بھی فصل قریب اور جنس بعید یا صرف فصل قریب سے تعریف کرنے کو حد کہا ہے کیونکہ فصل قریب آجانے سے چاہے جنس بھی مکمل نہ ذکر کرو امتیاز ہو جاتا ہے اور دخول غیر سے یہ تعریف مانع رہتی ہے، لہذا حد بمعنی روکنا اس حد ناقص میں بھی موجود ہے۔

رسم تام :۔ رسم کے معنی آچکے ہیں کہ شئی کی ذات سے باہر کی چیز یعنی جو شئی کی تکمیل کے بعد اس شئی سے ظاہر ہوتی ہے رسم ہے جس کی دو قسمیں ہیں (۱) عام (۲) خاص، اس شئی کے علاوہ اگر اور میں بھی یہ اثر ہے تو عرض عام اور اگر صرف اسی شئی کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ کہلاتا ہے، مثلاً انسان ہونے کے عوارض وثرات جو اس کی ذات کو پیش آتے ہیں ہنسنا اور چلنا ہے ہنسنا انسان ہی کے ساتھ خاص ہے اور چلنا اور جانوروں میں بھی ہے اب دیکھو کسی شئی کے تعارف کے لئے عرض عام کو لانا تو بے فائدہ ہوگا کیونکہ عرض عام کسی شئی کا وہ اثر ہوتا ہے جو صرف اسی میں نہیں بلکہ اور دوسری اشیاء میں بھی ہوتا ہے لہذا عرض عام سے شئی کا امتیاز نہیں ہو سکے گا مثلاً انسان کی تعریف کرو ماشی یعنی پیروں سے چلنے والا تو ظاہر ہے کہ اس میں اور حیوان بھی شریک ہیں لہذا تعریف کا جو فائدہ ہے حاصل نہ ہوگا یعنی امتیاز عن الغیر ، یہی وجہ ہے کہ مناطقہ نے عرض عام سے تعریف کرنے کو منع کر دیا ہے لہذا یہ طے ہوا کہ عرضیات میں سے فقط تعریف خاصہ سے ہوتی ہے نہ کہ عرض عام سے اب دیکھو کہ!

رسم تام مناطقہ کے یہاں کسی شئ کا خاصہ اور جنس قریب کے ذریعہ تعارف کرانے کو کہتے ہیں مثلاً تم نے کہا ''حیوان ضاحک'' تو یہ انسان کی رسم تام ہے کیونکہ ضاحک یہ انسان کا خاصہ ہے اور حیوان جنس قریب ہے۔

سوال:۔ حیوانٌ ضاحکٌ ، یہ انسان کی رسم تام کیسے ہوگئی حالانکہ رسم کے معنی عرضی کے ہیں اور تام کے معنی مکمل کے ہیں تو رسم تام کا مطلب ہوتا ہے مکمل عرضیات ، تو ہمیں یہ بتائے کہ انسان کی تعریف میں حیوانٌ ضاحکٌ کہنے سے اس کی سب عرضیات کیسے آ گئی جو تم نے رسم تام کہہ دیا کیونکہ ماشی یعنی پیروں سے چلنے والا ہونا بھی انسان کی عرضی ہے جیسا کہ ضاحک اور ہنسنے والا ہوتا ہے۔

جواب:۔ ضاحک جو خاصہ ہے اس کے ساتھ جب ہم نے جنس قریب یعنی حیوان کو ملا لیا تو اس کے ملانے سے انسان کی تمام عرضیات اس تعریف (حیوان ضاحک) میں آ گئی ہیں کیونکہ ماشی ہونا یہ حیوان کے لوازم اور اثرات میں سے ہے اور کسی شئ کے ذکر سے خود اس کے اثرات بھی تو ساتھ ساتھ ذکر ہو جاتے ہیں مثلاً تم نے کہا سورج نکل گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے یوں بھی کہہ دیا کہ دھوپ نکل گئی ، ایسے ہی جب کہا کہ چاقو لگ گیا تو تم نے یہ بھی کہہ دیا کہ زخم ہو گیا کیونکہ زخم ہوا تبھی تو کہہ سکتے ہیں کہ چاقو لگا ہے ورنہ تو یہ کہیں گے کہ چاقو مارا ہے نہ کہ لگنا بتائیں گے تو اثر اور مؤثر لازم ملزوم ہے ایک کا ذکر کرنا دوسرے کا ذکر کرنا ہے لہذا حیوانٌ ضاحکٌ کہنے والا انسان کو ماشی بھی بتا رہا ہے۔

رسم ناقص:۔ اگر کسی شئ کی تعریف صرف خاصہ سے کی یا خاصہ کے ساتھ جنس بھی ملائی مگر بعید والی تو یہ رسم ناقص ہے مثلاً انسان کی تعریف میں کہا ''جسمٌ نامیٌ ضاحکٌ'' تو یہ رسم ناقص ہے کیونکہ اس میں سب عرضیات نہیں آئیں کیونکہ جسم نامی کے لئے ماشی ہونا ضروری نہیں ہے بخلاف حیوان کے کہ وہ جنس قریب ہے جو کچھ اس حیوان کے لئے ہے وہ تو ہے ہی مثلا ماشی ہونا خود اس سے اوپر کی جنسوں کے لئے جو کچھ لازم ہے وہ بھی حیوان کے لازم ہے مثلا نامی ہونا حیوان کے لئے ضروری ہے گویا کہ نیچے کی ہر جنس کا عارض اوپر والی میں تو نہیں ہوگا ہاں ہر اوپر والی کا عارض نیچے والی جنس میں ضرور ہوگا لہذا رسم ناقص نام رکھنا بالکل درست ہے، اسی طرح جو ہر ضاحک بھی رسم ناقص ہے۔

ہم مزید مشق کے لئے معرف کی چاروں قسمیں اور مثالوں سے سمجھاتے ہیں مثلا اسم فعل میں سے اسم کی حد تام تو ہے ایسا کلمہ جس میں زمانہ نہ ہو، حد ناقص جس میں زمانہ نہ ہو رسم تام ایسا کلمہ جس پر جر تنوین وغیرہ آتی ہو رسم ناقص ایسا لفظ جو جر و تنوین والا ہو یا صرف جر و تنوین والا ہو، کیونکہ اس کی جنس قریب کلمہ ہے جنس بعید لفظ ہے اور فصل زمانہ نہ ہونا ہے خاصہ ہے اس پر جر و تنوین کا داخل ہونا، اسی طرح فعل کی حد تام ایسا کلمہ ہے جس میں زمانہ ہو، حد ناقص جس میں زمانہ ہو، رسم تام ایسا کلمہ جس پر قد و سین و سوف آتا ہو، رسم ناقص ایسا لفظ جس پر قد سین و سوف داخل ہو سکتا ہو، یا جس پر قد سین سوف آتا ہو، کیونکہ فعل کی جنس قریب کلمہ ہے، جنس

بعید لفظ ہے، خاصہ قد،سین،سوف کا اس پر آنا اور فصل قریب ہے زمانہ کا ہونا،اسی طرح بلی کی جنس قریب حیوان ہے بعید جسم نامی جوہر ہیں، فصل قریب ہے میاؤں میاؤں کرنا خاصہ ہے چوہوں کا شکار کرنا لہذا بلی کی حد تام تو ہے میاؤں میاؤں کرنے والا حیوان ، حد ناقص میاؤں میاؤں کرنے والا جسم نامی یا جسم رسم تام ہے چوہے کا شکار کرنے والا حیوان رسم ناقص ہے چوہے کا شکار کرنے والا جسم نامی یا جسم ، یا صرف چوہے کا شکار کرنے والی واللہ اعلم۔

حل سُوالات

ذیل کی معرفات میں اقسام مُعرف بتلاؤ؟۔

(۱) جوہر ناطق، **جواب** حد ناقص ہے انسان کی، جنس بعید ہے جوہر اور ناطق فصل قریب ہے۔

(۲) جسم نامی ناطق، **جواب** حد ناقص انسان کی کیونکہ جسم نامی جنس بعید ہے ناطق فصل قریب ہے۔

(۳) جسم حساس، **جواب** حد ناقص ہے حیوان کی کیونکہ جسم جنس بعید ہے حساس فصل قریب ہے حیوان کا۔

(۴) جسم متحرک بالارادہ، **جواب** حد ناقص ہے حیوان کی کیونکہ جسم جنس بعید ہے متحرک بالارادہ فصل قریب ہے حیوان کا۔

(۵) حیوان صاہل، **جواب** حد تام ہے فرس کی۔

(۶) حیوان ناہق، **جواب** حد تام ہے حمار کی۔

(۷) جسم ناہق، **جواب** حد ناقص ہے حمار کی کیونکہ جسم جنس بعید ہے اور ناہق فصل قریب ہے۔

(۸) حساس، **جواب** حیوان کی حد ناقص ہے کیونکہ صرف فصل قریب آیا ہے حیوان کا۔

(۹) الکلمۃ لفظ وضع لمعنیً مفرد ، **جواب حد تام** ہے کلمہ کی کیونکہ لفظ جنس قریب ہے وضع لمعنی مفرد فصل قریب ہے۔

(۱۰) الفعل کلمۃ دلت علی معنی فی نفسها مقترن باحد الازمنۃ الثلاثۃ ، **جواب حد تام** ہے فعل کی کلمہ جنس قریب ہے دلت علی معنی فی نفسها فصل قریب ہے پہلا جس سے حرف سے فعل کا امتیاز ہو گیا اور مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ فصل قریب ہے دوسرا جس سے اسم سے فعل کا امتیاز ہو گیا۔

تصدیقات کی بحث

سبق اول

پیارے بچو! یہاں سے علم کی دوسری قسم یعنی تصدیق (جس کا مطلب بالتفصیل تصورات کی بحث کے سبق اول میں آچکا ہے) کے متعلق بیان کریں گے، تصدیقات تصدیق کی جمع ہے، اپنے ذہن کے اندر کسی شئی کا کسی شئی کے لئے پختہ طور سے ثابت ہونے یا نہ ہونے کے پائے جانے کا نام تصدیق ہے، مثلاً زید کے بارے میں تمہارے ذہن میں یقینی طور پر یہ ہوتا ہے کہ وہ عالم ہے یا عالم نہیں ہے دونوں تصدیق ہے، اگر اس کے بارے میں عالم ہونے کا یقینی علم ہے یہ بھی تصدیق ہے اور اگر عالم نہ ہونے کا ہو تو یہ بھی تصدیق ہے۔

حُجت کی بحث:۔ تم یہ جان ہی چکے ہو کہ جانی ہوئی باتوں سے ہمیں انجانی باتوں کا پتہ لگتا ہے اور ہماری جانی ہوئی بات دو طرح کی ہوتی ہے (۱) تصور (۲) تصدیق، تو جب ہم دو تصدیق یا زیادہ (جن کا ہمیں علم ہو) سے کسی اور تصدیق (جو معلوم نہ ہو) کا علم حاصل کریں تو ان جانی ہوئی تصدیقوں اور باتوں کو ہی جن سے تیسری تصدیق یا بات حاصل ہو رہی ہے حجت اور دلیل کہتے ہیں، حجت تو اسلئے کہ حجت کے معنی ہیں غلبہ اور زبردست ہونے کے تو چونکہ یہ جانی ہوئی تصدیق از خود زبردستی ہی تیسری تصدیق کا علم کرا دیتی ہے جس کی وجہ سے تیسری تصدیق کا علم زبردستی یعنی خود ہی حاصل ہو جاتا ہے، اور دلیل اس لئے کہتے ہیں کہ دلیل کے معنی رہنمائی کے ہیں تو چونکہ یہ جانی ہوئی تصدیق تیسری تصدیق پر رہنمائی کر دیتی ہے اس لئے دلیل کہا ہے، پھر دو تصدیقوں یا زیادہ سے جس تیسری تصدیق کا علم ہوتا ہے وہ نتیجہ کہلاتی ہے، مثلاً تمہیں یہ بات معلوم ہو کہ یہ شخص دہلی کا ہے اور دوسری یہ معلوم ہو کہ دہلی کے آدمی ہوشیار ہوتے ہیں تو تمہیں خود بخود تیسری بات اور تصدیق کا علم ہو جائے گا کہ یہ بھی ہوشیار ہے، ایسے ایک شخص کے متعلق معلوم ہے کہ وہ ایران کا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ایرانی لوگ فارسی بولتے ہیں لہٰذا تم جان لو گے کہ یہ بھی فارسی بولتا ہے۔

سبق دوم

قَضِیُّوں کی بحث

قَضِیَّہ منطق والے اسی چیز کو کہتے ہیں جس کو اہل نحو جملہ خبریہ کہتے ہیں، چنانچہ یہاں قَضِیَّہ کی تعریف وہی ہے جو نحو میں جملہ خبریہ کی ہے یعنی ایسا مرکب کلام جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہہ سکیں جیسے زید کھڑا ہے۔

کلامِ انشائی میں جھوٹ سچ کا احتمال کیوں نہیں ہوتا خبری میں کیوں ہوتا ہے؟

بچو! ہم جو بات اور کلام کرتے ہیں ان میں سے بعض باتیں تو وہ ہوتی ہیں کہ جن کے بارے میں سچ جھوٹ دونوں کا احتمال رہتا ہے اور بعض وہ ہیں کہ جن میں یہ احتمال نہیں ہوتا ہے اکثر وہ باتیں جن میں کسی چیز کی خبر ہوتی ہے ان میں سچ یا جھوٹ دونوں طرح

کا احتمال رہتا ہے کیونکہ جب ہم خبر دیتے ہیں یا کوئی اور ہمیں خبر دے تو چونکہ خبر دینے سے ہی وہ بات ہمیں معلوم ہو رہی ہے، اب حقیقت حال تو اللہ ہی جانتا ہے کہ واقعۃً جیسے خبر مل رہی ہے ویسے ہی ہے یا اس کے خلاف ہے، مثلاً تم نے کہا کہ (زید کھڑا ہے) یا (زید عالم ہے) یا (وہ میرا بھائی لگتا ہے) تو کوئی ضروری نہیں کہ جو خبر تم نے ان جملوں میں دی ہے حقیقۃً اور واقعۃً ایسا ہی ہو کیونکہ خبر دینے والا خبر سچ دے رہا ہے یا جھوٹ اس کے کلام میں اس کی کوئی علامت نہیں ہوتی ہے جس سے اس کے کلام کا سچ یا جھوٹ ہونا متعین کر دیں تو اس خبر کی تحقیق سے قبل جو ہمیں ملی ہے دونوں گنجائش ہیں سچ ہونے کی بھی جھوٹ ہونے کی بھی۔

لیکن بعض کلام ایسے ہیں کہ جن میں خبر نہیں ہوتی ہے بلکہ حکم کرنا یا روکنا ہوتا ہے مثلاً بچوں سے کہا جائے "پڑھو شرارت نہ کرو" تو اس میں پڑھنے اور شرارت نہ کرنے کے لئے کہا جا رہا ہے تو چونکہ اس میں سارا معاملہ آمنے سامنے ہے کہنے والے نے بچوں سے جو کچھ کہا ہے یا جس کا مطالبہ ہے یعنی پڑھنا یا شرارت نہ کرنا اس میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ممکن ہے کہ یہ کہنا پڑھو اور شرارت نہ کرو جھوٹ ہو اور ممکن ہے کہ سچ ہو، کیونکہ جب استاذ نے بچوں کے سامنے اپنے منہ سے یہ لفظ نکالے ہیں تو اب کیا سچ جھوٹ کی بات رہ گئی۔

لیکن اگر یہی بات خبر ہو مثلاً کوئی بچہ استاذ کی طرف سے خبر لائے کہ استاذ صاحب نے یوں کہا ہے کہ پڑھلیں شرارت نہ کریں اس میں جھوٹ سچ دونوں کی گنجائش ہے کیا پتہ استاذ نے کہلوایا یا نہیں کہلوایا، تو ہر ایسی بات کو کہ جس میں سچ جھوٹ کا احتمال نکل سکتا ہو اور وہ وہی ہوگی کہ جس میں کسی بات کی خبر یا اطلاع دیگئی ہو اس کو نحو والے جملہ خبریہ کہتے ہیں منطق والے قضیہ اور خبر کہتے ہیں اور جس میں یہ احتمال نہ ہو اور نہ اس میں کوئی خبر و اطلاع ہو کسی بات کی تو اس کو منطق اور نحو والے دونوں کے یہاں انشاء کہتے ہیں۔

پھر قضیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حملیہ (۲) شرطیہ، شرطیہ کا بیان ان شاء اللہ آرہا ہے۔

حملیہ ایسے قضیہ کو کہتے ہیں کہ جو مفردوں سے مل کر تیار ہوا اور اس میں ایک چیز کو دوسرے کے لئے ثابت کر رکھا ہو یا نفی کر رکھی ہو جیسے زید آیا ہے میں زید کے لئے آنا ثابت کیا یعنی بتایا ہے اور زید عالم نہیں ہے میں زید کے عالم ہونے کی نفی ہے، پھر جس جملہ اور قضیہ میں ثابت کرنا پایا جاتا ہو اس کو موجبہ اور جس میں نفی ہو اس کو سالبہ کہا جاتا ہے، گویا یوں سمجھو کہ اہل نحو جس کو جملہ خبریہ کہتے ہیں اسی کو اہل منطق قضیہ حملیہ کہتے ہیں اور جیسے نحو میں جملہ دو طرح کا ہوتا ہے (۱) مثبتہ (۲) منفیہ، اسی طرح منطق میں حملیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ۔

موضوع، محمول، رابطہ کسے کہتے ہیں؟

دیکھو بچو! جب ہمیں کسی چیز کے بارے میں کچھ کہنا یا خبر دینی ہوتی ہے تو خبر دینے سے پہلے تین چیزیں ذہن میں آئیں گی (۱) وہ چیز کہ جس کے بارے میں خبر دینا ہے (۲) جس کی خبر دینی ہے (۳) کس طرح کی خبر دینی ہے یعنی ہونے کی خبر دو گے یا نہ ہونے کی دو گے، تو اب دیکھو خبر دینے کے ارادہ کے وقت ہمارے ذہن کے اندر جو مذکورہ تین چیز آئیں گی ان تین میں سے منطقیوں کے یہاں ہر ایک کا الگ الگ بھی نام ہے اور پھر تینوں کو ملا کر پورے کا بھی ایک نام ہے، چنانچہ تمہارے ذہن میں وہ چیز جس کے بارے میں خبر دو گے اس کو موضوع

کہتے ہیں اور جس چیز کی دوگے اس کو محمول کہتے ہیں اور پھر تمہارے ذہن کے اندر موضوع ومحمول میں جونسبت اور تعلق ہے یعنی کہ تمہارے ذہن میں محمول اپنے موضوع (جس کے بارے میں خبر دے رہے ہو) سے نفیاً متعلق ہے یا اثباتاً، موضوع محمول کے اس طرح کے تعلق کے ذہن میں ہونے کو رابطہ کہتے ہیں اور تمہارے ذہن میں آئی ہوئی ان مکمل تین باتوں (یعنی موضوع، محمول، رابطہ) کو قضیہ کہتے ہیں، مثلاً زید کھڑا ہے میں تینوں باتیں ہیں اس لئے مکمل (زید کھڑا ہے) کو قضیہ کہیں گے پھر ''زید'' کو موضوع ''کھڑا'' محمول اور ''ہے'' کو رابطہ کہیں گے۔

تو اصل ہمیں یہ بتانا ہے کہ اہل منطق کے یہاں دراصل قضیہ ذہنی کلام کو کہتے ہیں، اسی طرح موضوع، محمول، رابطہ یہ بھی ذہنی کلام کے اجزاءؤں کے نام ہیں، چنانچہ ''زید کھڑا ہے'' میں لفظ زید یہ اصل موضوع نہیں ہے منطقیوں کے یہاں بلکہ اس کا مفہوم یعنی وہ شخص جو ذہن میں ہے اور جس پر یہ (ز، ی، د) کا مجموعہ بولتے ہو، لیکن جیسے زید کے مفہوم کو موضوع کہتے ہیں تبعاً لفظ زید کو بھی کہیں گے، اسی طرح کھڑا یہ اصل محمول نہیں ہے بلکہ ان حرفوں میں جو کچھ ہم سمجھتے ہیں وہ محمول ہے لیکن جس طرح کھڑا کا مفہوم محمول کہلاتا ہے خود یہ لفظ کھڑا بھی محمول بنے گا، اسی طرح رابطہ ہے یا نہیں کو نہیں کہتے ہیں بلکہ رابطہ دراصل اس تعلق ونسبت کا نام ہے جو ہمارے ذہن میں زید اور کھڑے ہونے کے متعلق ہے نفیاً یا اثباتاً یعنی یہ کہ زید کے لئے کھڑا ہونا ثابت ہے یا اس کی نفی ہے لیکن چونکہ لفظ ہے یا نہیں سے ہمارے ذہنی تعلق کا علم ہوا اور اس پر دلالت ہوئی کہ ہم نے کھڑے ہونے کو زید سے اگر نفیاً جوڑا ہے تو بولنے میں زید کھڑا کے بعد نہیں ہے کہیں گے اور اثباتاً جوڑنا ہے تو زید کھڑا کے بعد (ہے) کہیں گے اس لئے اس ہے اور نہیں کو بھی رابطہ کہہ دیا ہے۔

تو منطقیوں کے یہاں اصل کلام وہ ہے جو ذہن میں بنا اور تیار ہوا اور وہ اسی کو قضیہ کہتے ہیں مگر چونکہ ذہن میں آئی ہوئی بات خود کو تو معلوم ہے دوسرے کو معلوم کرانے کے لئے لفظوں کی ضرورت ہوگی اور جیسے بجلی تاروں کے ذریعہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے بالکل اسی طرح ہر آدمی اپنی منشاء اور ذہن میں آئی ہوئی باتوں کو دوسرے کے ذہن میں الفاظ کے ذریعہ منتقل کرسکتا ہے، تو چونکہ منطقیوں کے یہاں عقلی اور ذہنی ہی چیزوں سے بحث ہوتی اسی لئے ان کے یہاں قضیہ ان لفظوں کو نہیں کہیں گے جن سے بات کہی گئی ہے بلکہ اس بات کو جو ذہن میں ہے اور لفظوں سے کہی گئی ہے ہاں البتہ نحویوں کے یہاں خود یہی الفاظ قضیہ اور جملہ کہلاتے ہیں، بہر حال اگر ذہنی کلام لفظوں میں آجائے یا تحریر میں تو جو جو نام ذہنی کلام اور اس کے اجزاء کے تھے وہی کلام لفظی اور کلام تحریری کے ہوں گے، چنانچہ زید کھڑا ہے یہ پورا جملہ اگر ذہن میں ہے تو ذہنی کلام ہے، بولا گیا لفظی ہوگیا لکھا گیا تحریری بن گیا اور تینوں ہی کلام قضیہ ہیں مگر ذہنی کلام کو (قضیہ معقولہ) اور لفظی کو (قضیہ ملفوظہ) تحریری کو (قضیہ مکتوبہ) کہیں گے اور تینوں قضیوں میں ہی تین جزء موضوع، محمول، رابطہ ہوتے ہیں۔

تو اب یاد رکھئے کہ اردو زبان یا فارسی زبان میں ذہنی کلام سے جب لفظی کلام یا تحریری بناؤ گے تو تینوں اجزاء آئیں گے جیسا کہ (زید کھڑا ہے) میں ہے یا اسی کو فارسی میں کہو ''زید ایستادہ است'' زید موضوع، ایستادہ محمول، است، رابطہ ہے، اسی طرح نفی کی مثال زید عالم

نہیں ہے زید موضوع، عالم محمول، نہیں ہے ، رابطہ ہے اور فارسی میں زید عالم نیست تو چونکہ رابطہ دونوں طرح کا ہوتا ہے،نفی کا بھی اثبات کا بھی ،اسلئے اردو میں نفی کے لئے (نہیں ہے) ہے اور اثبات کے لئے (ہے) ہے، فارسی میں است اور نیست ہیں لیکن عربی میں یہ بات نہیں ہے کہ ذہنی کلام کے مقابلہ میں بولنے اور لکھنے میں بھی تینوں اجزاء آئیں، چنانچہ عربی میں رابطہ جملہ مثبتہ میں اکثر مقدر ہوتا ہے یعنی صرف ذہن میں ہوتا ہے بولنے لکھنے میں نہیں آتا ہے، چنانچہ زید عالم ہے کو جب عربی میں کہو گے تو زیدٌ عالمٌ کہا جائے گا تو دیکھو (ہے) جو اردو کا حرف رابطہ ہے کی جگہ کچھ نہیں آیا اگر لاتے تو یوں کہتے ''زیدٌ ھُوَ عالمٌ'' اس میں ''ھُوَ'' حرف رابطہ ہے مگر چونکہ عربی میں اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی نہ لانے سے بھی کام چل جاتا ہے اس لئے عربی میں نہیں آتا، ہاں اردو اور فارسی میں اس کی ضرورت ہے اس کے بغیر معاملہ گڑبڑ ہو جائے گا چنانچہ اگر تم صرف زَیدُ عالم کہو آگے ہے یا نہیں نہ لگاؤ تو بات ناقص رہے گی تمہارا مخاطب زید کو عالم سمجھے یا نہ سمجھے یہ موقوف ہے ''ہے'' اور ''نہیں'' لگانے پر، اسی طرح فارسی میں زید عالم کے بعد است یا نیست لگنا ضروری ہے تاکہ جملہ مثبتہ یا منفیہ طے ہو سکے اور پتہ چلے کہ تم زید کو عالم بتا رہے ہو یا اس کی نفی کر رہے ہو بخلاف عربی کے کہ اس میں (زیدٌ عالمٌ) کہنا اسلئے کافی ہے کہ اگر زید کے لئے عالم ہونا ثابت کرنا نہ ہوتا تو حرف نفی لایا جاتا اور کہا جاتا ''زیدٌ لیس بعالم'' لہذا جس جملہ میں حرف نفی نہ ہو تو عربی میں سمجھ لیں گے کہ خبر (محمول) کو ثابت کر رہے ہیں (مبتدا) موضوع کے لئے اور نفی مقصود نہیں ہے واللہ اعلم۔

اقسام قضیہ حملیہ

قضیہ حملیہ جس میں کسی کے لئے ثابت کرنا ہوتا ہے یا نفی کرنا اس کی چار قسمیں ہیں (۱) مخصوصہ (۲) طبعیہ (۳) محصورہ (۴) مہملہ۔

قضیہ مخصوصہ اس کا دوسرا نام شخصیہ بھی ہے قضیہ مخصوصہ یا شخصیہ کی پہچان بہت آسان ہے کہ جس قضیہ (جملہ) میں موضوع یعنی وہ چیز جس پر حکم لگایا یا جس بارے میں خبر دی ہے جزئی یعنی متعین شئی ہو جیسے میں لکھ رہا ہوں، سعید آگیا ہے، دلّی راجدھانی ہے، سہارنپور ضلع ہے، وہ آیا تھا، ماجد کھیل رہا ہے، کافیہ علم نحو کی کتاب ہے، میرا قلم گم ہو گیا ہے، مدرسہ اشرف العلوم رشیدی بہترین تعلیم گاہ ہے، دیکھو ان سب قضیوں اور جملوں میں موضوع خط کشیدہ چیزیں ہیں جو متعین ہیں اور ان کا مصداق مخصوص چیزیں ہیں۔

تنبیہ:۔ سبق ہفتم میں کلی و جزئی کی بحث آچکی ہے لہذا اس سبق کو دوبارہ دیکھ لو تا کہ جزئی اور کلی کا مطلب دوبارہ ذہن میں تازہ ہو جائے کیونکہ ان قضیوں میں موضوع یا تو جزئی ہوگا جیسے کہ مخصوصہ میں یا کلی جیسے کہ طبعیہ محصورہ مہملہ تینوں میں۔

قضیہ طبعیہ، محصورہ، مہملہ کی تعریفیں مع اقسام محصورہ

قضیہ طبعیہ میں اور قضیہ محصورہ میں دونوں میں ہی موضوع کلی ہوتا ہے بلکہ یاد رہے کہ مہملہ میں بھی موضوع کلی ہی ہوتا ہے لیکن پھر کلی کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں (۱) کلی کا مفہوم (۲) کلی کے افراد، تو قضیہ طبعیہ میں موضوع کلی کا مفہوم ہوتا ہے اور محصورہ مہملہ میں کلی کے افراد موضوع ہیں، پھر محصورہ اور مہملہ اس میں تو شریک ہیں کہ دونوں میں موضوع کلی کے افرد ہوتے ہیں لیکن محصورہ میں یہ ذکر ہوتا ہے کہ کلی کے آیا سب افراد پر حکم ہے یا کچھ پر ہے، اور مہملہ میں گول مول ہوتا ہے اس میں معاملہ مبہم رہتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوگا کہ سب افراد پر حکم ہے یا بعض پر کیونکہ محصورہ قضیہ میں تو ہر یا بعض سب یا تمام اور کچھ، موضوع کے اندر اس طرح کے لفظ لگا دیتے ہیں جن سے افراد کے کل یا بعض کے موضوع بننے کا علم ہو جاتا ہے، بخلاف مہملہ کے کہ اس میں ایسا نہیں ہوتا مثلاً ہر انسان جاندار ہے محصورہ ہے، کیونکہ معلوم ہو گیا کہ جاندار سب انسانوں کو بتلایا ہے۔

لیکن ہر کا لفظ ہٹا کر اگر کہو (انسان جاندار ہے) تو یہ مہملہ ہو گیا کیونکہ معلوم نہیں ہوا کہ سب جاندار ہیں یا کچھ، اسی طرح بعض انسان جاندار ہیں محصورہ ہے اور بعض ہٹا کر کہو انسان جاندار ہیں تو مہملہ ہے اور یہ لفظ ہر یا بعض یا ان کی طرح کے وہ الفاظ جن سے یہ پتہ چلتا ہو کہ حکم سارے افراد پر ہے یا کچھ پر مثلاً لفظ تمام سب اور کچھ اسی طرح عربی میں کُل یا بعض، اور فارسی میں ہمہ (تمام سب) اور بَرُخے (کچھ) ان کو سور کہتے ہیں، کیونکہ سور کے معنی ہیں شہر پناہ کے یعنی وہ چہار دیواری جو پہلے زمانہ میں شہر کے ارد گرد شہر کی حفاظت کے لئے ہوا کرتی تھی اس کو سُوْر کہتے تھے جیسے شہر کے ارد گرد کی اس دیوار کو محض اس وجہ سے کہ شہر کو گھیر رکھا ہے اور اس کا احاطہ اس دیوار سے ہے سور کہتے ہیں، اسی طرح جو لفظ کلی کے افراد کو گھیرے کلاً یا بعضاً اس کو بھی سُوْر کہنے لگے، مثلاً ہر اور بعض دونوں افراد کو گھیرتے ہیں لیکن لفظ ہر سب افراد کو اور بعض کچھ کو۔

اور محصورہ کا دوسرا نام مُسَوّرَہْ بھی ہے کیونکہ قضیہ محصورہ میں سور ہوتا ہے تو اس سور کے لگے ہوئے ہونے کی وجہ سے محصورہ کا ایک نام مسورہ بھی بن گیا، پھر محصورہ کی چار قسمیں ہوتی ہیں، اس طرح کہ محصورہ میں افراد پر جو حکم ہوگا یا تو مثبت ہوگا یا منفی، اگر اول ہے تو سب افراد کے لئے ثابت ہوگا یا بعض کے لئے اگر سب کے لئے ثابت ہے تو موجبہ کلیہ کہتے ہیں جیسے (ہر انسان کو مرنا ہے) اس میں مرنا سب انسانوں کے لئے ثابت کیا ہے اور اگر بعض کے لئے ثابت ہے تو موجبہ جزئیہ کہتے ہیں جیسے (بعض لوگ دوزخی ہیں) اس میں دوزخی کچھ کو ہی بتلایا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں یہی دو شکلیں ہیں کہ یا تو نفی سب سے ہوگی یا بعض سے اگر سب سے ہے تو سالبہ کلیہ کہتے ہیں جیسے (کوئی بھی انسان ہنہنا تا نہیں ہے) اور اگر بعض سے ہے جیسے بعض آدمی پڑھے لکھے نہیں یا بعض لوگ نمازی نہیں تو سالبہ جزئیہ کہتے ہیں، یہ تو خلاصہ ہو گیا تمہارے اس سبق کا اب چونکہ اوپر یہ آچکا ہے کہ قضیہ طبعیہ میں حکم کلی

کے مفہوم پر ہوتا ہے اور محصورہ مہملہ میں افراد پر اس لئے اب یہ سمجھنا ضروری ہے کہ کلی کا مفہوم کیا چیز ہے اور افراد کیا ہیں۔

مفہوم وافراد کا فرق

دیکھئے! کلی کسے کہتے ہیں یہ سبق ہفتم میں بہت تفصیل سے آچکا ہے کہ کسی لفظ کا مفہوم اگر بہت سی چیزوں میں پایا جاتا ہو تو اصل تو اس مفہوم کو جو بہت چیزوں میں ہے کلی کہیں گے اور پھر تبعاً اس لفظ کو بھی کلی کہہ دیتے ہیں جسکا یہ اس طرح کا کثیرین پر صادق آنے والا مفہوم ہو پھر جن چیزوں میں یہ کلی یعنی اس کا مفہوم ہو وہ اس کلی کے افراد کہلاتے ہیں۔

اب ہمیں اپنے اپنے ذہن میں الگ الگ مفہوم اور افراد کا مطلب سمجھنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً انسان کلی ہے مفہوم تو اس کا وہ ہے جو کہ لفظ انسان سے ہم اپنے ذہن میں سمجھتے ہیں یعنی حیوان ناطق ہونا اور افراد انسان کے وہ ہیں جن میں اس کا مفہوم ہے یعنی کہ آدمی مرد وعورت۔

تو جب ہم کسی قضیہ میں انسان کو موضوع اور مبتدا بنائیں گے تو دو شکلیں ہونگی یا تو ہم حکم انسان کے مفہوم پر لگائیں گے یا اس کے افراد پر اگر مفہوم پر ہے تو قضیہ طبعیہ ہو جائے گا ورنہ مہملہ ہو جائے گا، مثلاً ہم نے کہا ''الانسان نوعٌ'' تو قضیہ طبعیہ بن گیا اور اگر کہا الانسانُ ضاحكٌ تو یہ مہملہ ہو گیا کیونکہ الانسان نوع میں نوع کا حکم انسان کے مفہوم پر تو لگ سکتا ہے افراد پر نہیں لگ سکتا، اسی طرح الانسان ضاحکٌ میں ضاحک انسان کے افراد کو کہا جا رہا ہے انسان کی ماہیت کو نہیں۔

اب مفہوم وافراد کا فرق سمجھ لو! دیکھو کسی بھی چیز کو کسی بنانے والے نے جب ایجاد کیا ہوگا تو اس کے ذہن میں یہ آیا ہوگا کہ مجھے فلاں قسم کی چیز تیار کرنی ہے مثلاً ریڈیو بنانے والے نے سوچا ہوگا کہ مجھے ایسی چیز بنانی ہے جس سے دور دراز کی خبریں اور باتیں سنی جاسکیں تو اس نے کچھ پرزے سوچے ہوں گے پھر ان کو سیٹ کر کے دیکھا ہوگا پھر ریڈیو تیار ہوئی، تو ایک ریڈیو تو وہ ہے جو اس کے ذہن میں تیار ہوئی اور اس کے ذہن نے غور وفکر کر کے ایسے پرزے اور پھر ان کی ایسی سیٹنگ سوچ لی کہ جس سے وہ آلہ اور مشین جو اسے درکار تھی وجود میں آسکے اور ایک ریڈیو وہ ہے جو باہر کی دنیا میں لوہے کے پرزوں سے تیار ہو کر ذہن کے خاکہ کی ریڈیو کے مطابق پائی گئی تو ذہن میں غور وفکر کے بعد جو ریڈیو بنانے کا خاکہ ہے وہ تو ہے ریڈیو کا مفہوم اور پھر جیسے جیسے پرزے اور ان کی جیسی جیسی سیٹنگ سوچی تھی انہیں پرزوں اور اسی طرح کی سیٹنگ کی جو لوہے کے پرزوں سے اول ریڈیو تیار ہوتی ہے وہ ہے ریڈیو کا مصداق اور فرد اور پھر جو دوسری اور تیسری اسی طرح اور ریڈیو تیار ہوں گی یہ سب ذہنی ریڈیو کے مصداق اور افراد کہلائیں گے۔

تواب دیکھو جب کوئی یوں کہے کہ ریڈیو بہترین ایجاد ہے تو یہ بہترین ایجاد کہنا ریڈیو کے مفہوم کی بات ہے نہ کہ ریڈیو کے مصداق کے اور افراد کے، کیونکہ کہنے والا جب یہ کہتا ہے کہ ریڈیو بہترین ایجاد ہے تو اس کی مراد ریڈیو سے اول والی یعنی ذہنی ریڈیو ہے کسی سوچنے والے نے جو یہ اس طرح کے مخصوص پرزے سوچے جن کے مجموعہ سے دور دراز کی خبریں اور باتیں معلوم ہوسکتی ہیں یہ بہترین ایجاد ہے اور یہ اس کا عظیم کارنامہ ہے کہ ایسی عجیب چیز جاری کر گیا تو دیکھو ایجاد کا لفظ جو بولیں گے وہ ریڈیو کے کسی خاص فرد اور مصداق کے بارے میں نہیں بول سکتے کہ کسی مخصوص ریڈیو کو ذہن میں رکھ کر یا دنیا میں پائی جانے والی ریڈیو کے بارے میں کہو کہ یہ بہترین ایجاد ہیں بلکہ اگر کہا جائے گا تو بس ریڈیو کے اسی ذہنی مفہوم اور ریڈیو کی اس ماہیت کے بارے میں جو ایجاد کرنے والے کے ذہن میں ہے، ہاں اگر یہ کہیں کہ ریڈیو خراب ہوگئی تو اب حکم ریڈیو کے مفہوم پر نہ ہوگا بلکہ فرد اور مصداق پر ہوگا کیونکہ خراب ہونا اسی ریڈیو کا ہوگا جو لوہے کے پرزوں کی باہر کی دنیا میں پائی جاتی ہے ذہن میں موجود ریڈیو کا مفہوم اس کو خراب کہنا درست نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب کسی کے ذہن میں ریڈیو کا مفہوم اور اس کی ماہیت ہوگی یعنی کہ ریڈیو اتنے پرزوں اور ایسے ایسے پرزوں نیز یوں یوں تیار ہوتی ہے تو اس ماہیت کے ذہن میں ہونے کے بعد اگر دنیا میں کوئی ریڈیو نہ رہے تو یہ نہیں کہیں گے کہ دنیا سے ریڈیو ختم ہوگئی بلکہ یوں کہیں گے کہ ریڈیو کے افراد ختم ہوگئے، رہی ماہیت ریڈیو کی تو وہ علی حالہ ذہن میں باقی ہے، ہاں البتہ اگر ذہن سے بھی ریڈیو کے بنانے کا طریقہ نکل گیا تو اب بالکلیہ معدوم ہوگئی، اور اب مفہوم اور افراد دونوں ہی کا دنیا سے خاتمہ ہوگیا۔

یہیں سے یہ بات سنو گے کہ منطقی کہتے ہیں کہ ماہیت یعنی مفہوم باقی رہتا ہے افراد ختم ہو جاتے ہیں، چنانچہ ریڈیو ٹوٹ پھوٹ کر ختم ہو جاتی ہیں مگر مفہوم یعنی بنانے کا طریقہ ذہن میں رہتا ہے ایسے ہی (انسان مرگیا) میں انسان کے مرنے سے مراد انسان کے مفہوم اور ماہیت کا مرنا نہیں ہوتا بلکہ اس مفہوم کے ایک فرد کا اور مطلب کہنے والے کا یہ ہوتا ہے کہ اس طرح کی چیزوں میں سے کہ جن میں حیوان ناطق ہونا پایا جاتا ہے ایک چیز دنیا سے چلی گئی مگر خود یہ مفہوم دوسرے افراد انسانی میں ہونے کی وجہ سے باقی رہتا ہے، ہاں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ دماغ میں سوچی ہوئی ریڈیو جب بن کر وجود میں آجاتی ہے تو اس وجود میں آئی ہوئی ریڈیو میں وہی ماہیت اور وہی پرزے ہیں جو دماغ والی ریڈیو کے ہیں گویا باہر کی دنیا میں وجود میں آنے والی ریڈیو مظہر ہے دماغ میں سوچی ہوئی ریڈیو کا، اس لئے ہر وہ ریڈیو جو خارج اور باہر کی دنیا میں ہوگی اس میں ضرور وہی مفہوم اور ماہیت ملے گی جو ذہن میں اس کے بننے سے قبل تھا۔

اسی لئے منطقی کہتے ہیں کہ ہر کلی کا مفہوم اس کے افراد میں ہوا کرتا ہے اور کوئی بھی کلی از خود خارج میں اور باہر کی دنیا میں نہیں پائی جاتی بلکہ اس کلی کے افرد پائے جاتے ہیں اور جب افراد پائے جاتے ہیں تو ہر کلی چونکہ اپنے افراد میں اس کا مفہوم ہوتا ہی ہے اس لئے افراد کا پایا جانا خود کلی کا بھی پایا جانا پایا جاتا ہے مثلاً انسان کا مفہوم ہے حیوان ناطق ہونا تو یہ حیوان ناطق ہونا ویسے تو الگ سے کہیں نظر نہیں آئے گا ہاں حیوان ناطق کے افراد یعنی جن میں یہ حیوان ناطق ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے مثلاً میں اور تم اور زید، عمرو، بکر

وغیرہ ان میں ہوکر پایا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ ہم سب میں حیوان ہونا اور ناطق یعنی عاقل ہونا پایا جاتا ہے اور ہمیں دیکھ کر ہمیں سے ہمیں یہ مفہوم حاصل ہوجاتا ہے کہ ہمارے میں حیوانیت اور ناطقیت ہے، اسی طرح گھوڑا کلی ہے جس کا مفہوم ہے ہنہنانے والا جانور ہونا اور یہ ایک ذہنی چیز ہے جس کو گھوڑوں کی ذاتوں کے ذریعہ سمجھ سکتے ہیں کیونکہ وہ ہنہناتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ کسی کلی کا مفہوم اور ماہیت ایک ذہنی چیز ہوتی ہے اور کوئی بھی کلی ایسی نہیں ہے کہ جو بغیر افراد کے اس کا مفہوم اور ماہیت الگ سے نظر آسکے مثلاً لوٹا کلی ہے جس کی حقیقت اور مفہوم مخصوص شکل وصورت کا برتن جس میں ٹونٹی ہوتی ہے اواس شکل وصورت اور ٹونٹی والے ہر برتن کو ہی لوٹا کہیں گے مگر لوٹے کا یہ مفہوم اوراس کی یہ حقیقت (جو لوٹا بنانے سے پہلے بنانے والے کے ذہن میں آئی ہوگی) اگر ہم دیکھ سکتے ہیں تو وہ صرف لوٹا تیار ہونے پر جب لوٹا تیار ہوجائے گا، اسی کو دیکھ کر ہم سمجھ لیتے ہیں کہ لوٹا کیا چیز ہے کیا اس کا مفہوم اور کیا اس کی حقیقت ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو واقعی بات یہ ہے کہ کلی کا مفہوم افراد سے ہی نکالا جاتا ہے، چنانچہ منطقیوں نے جو انسان کا مفہوم حیوان ناطق ٹھیرایا، فرس کا حیوان صاہل تو یہ سب گھوڑوں اور انسانوں کو دیکھ کر کہ انسان عاقل ہوتے ہیں گھوڑے ہنہناتے ہیں تو اس لئے خود ان افراد سے ہی ان کی حقیقت وماہیت کو نکال لیا، ہاں البتہ ایجاد کرنے والے کے ذہن میں کلی اوراس کا مفہوم وماہیت پہلے سے ہوتا ہے بعد میں وہ فرد اور مصداق تیار ہوتا ہے جس میں وہ مفہوم وماہیت بھی ہوتا ہے جو ایجاد کرنے والے نے ایجاد کیا ہوتا ہے۔

ہماری گذشتہ گفتگو سے یہ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ کلی اوراس کے افراد ذہن کے لحاظ سے ہیں تو دونوں الگ الگ لیکن مصداق کے لحاسے خارج میں اکھٹے ہوجاتے ہیں، چنانچہ زید کہ یہ انسان کا فرد ہے کیونکہ انسان کلی ہے مگر زید جیسے فرد ہے ساتھ ساتھ میں اس میں کلی یعنی انسان ہونا بھی موجود ہے، تو جہاں کہیں کلی کا فرد ہوگا وہاں خود کلی بھی اس فرد کے اندر ملے گی، چنانچہ جب کسی امرود کے چار حصے کروگے تو ہر حصہ میں امرودیت ہونا پائی جائے گی اور یہ جو ہم نے کہا کہ کلی کا مفہوم اور افراد ہیں الگ الگ مگر پائے جانے میں ایک کا پایا جانا دوسرے کا پایا جانا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً تم نے سونے کی انگوٹھی بنوائی ہو تو اس سونے کی انگوٹھی میں دو چیزیں ہیں (۱) سونا ہونا (۲) انگوٹھی ہونا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خارج میں اور وجود میں سونا الگ ہے انگوٹھی الگ بلکہ جو انگوٹھی ہے وہ سونا ہے اور سونا ہی وہ انگوٹھی ہے، یا کہو دو میٹر کا کرتہ، تو اگر چہ دو میٹر ہونا اور کرتہ ہونا دونوں الگ الگ چیزیں ہیں اور ہر ایک کا مفہوم الگ ہے مگر جو کرتہ ہے خارج میں وہی دو میٹر ہے اور جو دو میٹر ہے وہی وہ کرتہ ہے، اس لئے کلی کے افراد پایا جانا بعینہ وہ خود کلی کا ہی پایا جانا ہے ہاں ذہن میں کلی کا مفہوم الگ ہے اور افراد کا ہونا یہ مفہوم الگ ہے اور کسی بھی آدمی کو لیلو مثلاً زید کو ہی تو یہ زید فرد ہے مگر اس میں انسان ہونا (جو کلی کا مفہوم ہے) بھی ہے، تو اب دیکھئے کہ انسان کا ایک تو مفہوم ہوا اور ایک وہ چیزیں ہیں جن میں یہ مفہوم ہوتا ہے یعنی کہ افراد۔

تو اب قضیہ طبعیہ میں حکم خود اس مفہوم پر ہوتا ہے اور محصورہ مہملہ میں ان چیزوں پر جن میں یہ مفہوم پایا جاتا ہے، چنانچہ الانسانُ نوعٌ میں کہ انسان ایک نوع ہے تو نوع اور قسم یعنی کو الٹی بتلانا یہ انسان کلی کے مفہوم کو ہے افراد کو نہیں، کیونکہ کوالٹی اور نوع افراد کو بتلانا درست نہیں بلکہ نوع اگر کہیں گے تو اس ماہیت اور مفہوم کو جو تمام افراد میں ہوتی ہے اور انسان ہونے کا مفہوم جو تھوڑا تھوڑا سبھی انسانوں میں ہے اس پورے مفہوم کو نوع کہیں گے، انسان کے مصداق اور ان افراد کو جن میں یہ انسان ہونے کا مفہوم ہے نوع کہنا درست نہ ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ نوع دراصل صفت اس ماہیت اور مفہوم کی ہے جو افرادوں میں ہوتی ہوں خود افراد، نوع بننا ان کا وصف نہیں بخلاف الانسان ضاحك کے کہ یہ محصورہ ہے کیونکہ اس میں ضاحک کا حکم انسان کے افراد پر ہے کیونکہ ضاحک سے مراد ذات مع الوصف (یعنی ایسی ذات جس میں ہنسنا پایا جاتا ہے) ہے اس لئے انسان سے مراد بھی ذات مع الوصف (یعنی افراد مراد ہوں گے جن میں انسان ہونا پایا جاتا ہے) جیسے کہ ہم پیچھے مثال دے چکے ہیں کہ ریڈیو بہترین ایجاد ہے، قضیہ طبعیہ ہے اور ریڈیو خراب ہوگئی یہ محصورہ ہے، کیونکہ اول میں حکم مفہوم پر ہے دوسرے اس فرد پر جس میں اس فرد پر جس میں یہ مفہوم پایا جاتا ہے، نیز الانسان نوع میں ''الانسان'' سے مراد مفہوم چھوڑ کر افراد مراد لیکر نوع کا حکم لگانا اسلئے بھی درست نہ ہوگا کہ افراد تو ختم ہوتے ہیں اگر افراد کو ہی نوع کہو گے تو اگر مثلاً کوئی انسان مر گیا تو یوں کہنا درست ہونا چاہئے کہ انسان کی نوع ختم ہوگئی حالانکہ غلط ہے کیونکہ یہ نوع تو ابھی موجود ہے کیونکہ دوسرے انسان ہیں، ہاں نوع انسانی ختم ہونا جب کہیں گے جبکہ دنیا میں کہیں بھی کسی بھی جگہ کوئی فرد اس ماہیت اور مفہوم کا نہ رہے جو انسان والی ہے، اسی طرح اگر آم اور امرود کے بارے میں کہیں کہ ختم ہوگئے تو ہماری مراد آم امرود کی نوع اور ماہیت کا ختم ہونا نہیں ہوگا بلکہ افرادِ امرود اور اس کے عدد جو ہمارے پاس تھے ان کا ختم ہونا مراد ہے، رہی امرود کی ماہیت یہ تو کہیں نہ کہیں امرود کے عددوں کی شکل میں باقی رہتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دنیا سے امرود تو ختم ہوسکتے ہیں امرودیت نہیں، اسی طرح انسان ختم ہوجاتے ہیں انسانیت نہیں، عالم چلا جاتا ہے مگر علمیت نہیں جاتی، بھلا آدمی چلا جاتا ہے مگر بھلائی پھر بھی باقی رہتی ہے، شریر چلا گیا تو شرارت پھر بھی باقی رہتی ہے، کیونکہ جب اور دوسرے افرد دنیا میں ہوں گے تو انمیں ہوکر بھلائی اور شرارت کا ظہور ہوتا رہتا ہے، ہاں اگر کسی کلی کے سارے ہی افراد دنیا سے چلے گئے تو اس کلی کا مفہوم بھی افراد کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ختم ہوجاتا ہے، چنانچہ عنقاء پرندہ کا کوئی مفہوم ہمارے ذہن میں اس لئے نہیں ہے کہ اس کا کوئی فرد دنیا میں نہیں ہے، تو کسی بھی قضیہ میں حکم اگر براہ راست مفہوم پر ہو تو یہ قضیہ طبعیہ ہے اور اگر افراد پر ہے تو مہملہ اور محصورہ ہے، مثلاً الضاحك خاصة للانسان میں خاصة ضاحک کو نہیں کہا جارہا ہے بلکہ اس مفہوم کو جو ضاحک میں ہے یعنی ضحک اور ہنسنا، اسی طرح الماشی عرضٌ عامٌ للانسان میں ماشی کو عرض عام نہیں کہیں گے بلکہ ماشی میں جو مشی اور چلنے کا مفہوم ہے وہ عرض عام ہے، ایسے ہی الکاتب خاصةٌ تو کاتب یہ خاصہ نہیں ہے بلکہ کاتب میں جو کتابت کا مفہوم ہے وہ خاصہ ہے۔

بالکل اسی طرح نوع انسان نہیں ہے بلکہ انسان میں جو انسانیت کا مفہوم ہے اس کو نوع کہیں گے، اسی طرح الحیوان کلیٌ کہنا حیوانوں کے افراد کو نہیں ہے بلکہ حیوان میں جو حیوانیت کا مفہوم وہ کلی ہے ان افراد کو جن میں یہ حیوانیت ہے کلی کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ کلی ہونا مفہوم کی صفت ہے نہ کہ افراد کی، ایسے ہی مثلاً اگر کہیں کہ کافر دوزخ کا سبب ہے تو یہاں دوزخ کا سبب بتلانا کافر کو غلط ہوگا ہاں البتہ کافر میں جو کفر کا مفہوم ہے وہ ضرور دوزخ کا سبب ہے لہذا (کافر دوزخ کا سبب ہے) یہ جملہ کہنا جب درست ہوگا جبکہ حکم کافر کلی کے مفہوم پر مراد ہو، یعنی کافر دوزخ کا سبب ہے، اس جملہ میں تمہاری کافر سے مراد مفہوم یعنی کفر ہو نہ کہ وہ ذات جس میں یہ کفر ہوتا ہے کیونکہ سبب دوزخ کا کفر کو تو کہہ سکتے ہیں اس ذات کو نہیں جس میں یہ کفر ہے، لیکن اگر یوں کہیں (کافر دوزخی ہے) تو اب یہ دوزخی کا حکم کافر کلی کے افراد پر ہوگا نہ کہ مفہوم پر کیونکہ کفر دوزخی نہیں ہوتا ہے ہاں کافر ہوتا ہے، تو حاصل یہ ہے کہ کہیں حکم مفہوم پر ہوتا ہے اور کہیں افراد پر ہوتا ہے۔

قضیہ طبعیہ اور مہملہ کا فرق:

طبعیہ اور مہملہ دونوں میں ہی موضوع کلی ہوتا ہے مثلاً الانسانُ نوعٌ طبعیہ ہے اور الانسانُ ضاحکٌ یہ مہملہ ہے، اسی طرح الکاتبُ خاصةٌ قضیہ طبعیہ ہے اور الکاتبُ متحركُ الاصابع یہ مہملہ ہے تو دیکھو ان دونوں قضیوں میں موضوع جو چیز ہے وہ ایک ہی طرح کی ہے یعنی کلی ہے اول قضیہ میں انسان دوسرے میں کاتب موضوع ہیں اور دونوں کلی ہیں کیونکہ ہر انسان کو انسان اور ہر کاتب کو کاتب کہہ سکتے ہیں اور یہی کلی کا مطلب ہوتا ہے، تو چونکہ بظاہر طبعیہ، مہملہ کا موضوع ایک ہی طرح کا ہے اس لئے ضروری ہے کہ دونوں کا فرق جانا جائے۔

دیکھئے اگر قضیہ میں موضوع بننے والی چیز پر کسی اور چیز کا حکم عموم اور مفہوم کے اعتبار سے ہے تو طبعیہ بنے گا اور اگر قطع نظر عموم سے مطلقاً حکم لگایا جائے یعنی نہ عموم ذہن میں نہ عدم عموم یعنی خصوص تو مہملہ ہے، مثلاً الانسان نوع " قضیہ طبعیہ ہے کیونکہ اس میں الانسان پر نوع ہونے کا حکم انسان کلی کے مکمل کے لحاظ سے ہے یعنی کسی خاص انسان کو نوع نہیں کہا بلکہ پورے انسانوں کے مجموعہ اور سب کے لحاظ سے یہ نوع ہونے کا حکم ہے، اسی لئے زیدٌ نوعٌ نہیں کہہ سکتے کیونکہ زید انسان کلی کا ایک فرد ہے جسے نوع نہیں کہا جاسکتا ہے، ایسے ہی جب الانسان نوعٌ میں الانسان سے کلی مفہوم مراد ہے تو الانسان آکلٌ و شاربٌ بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ آکل و شارب انسان کا مفہوم یعنی انسانیت نہیں ہے بلکہ وہ افراد ہیں جن میں یہ انسانیت کا مفہوم ہے اور الانسان ضاحك " یہ مہملہ ہے اس میں جس کلی کو موضوع بناتے ہیں اس سے صرف مفہوم یا صرف افراد مراد نہیں ہوتے بلکہ معاملہ عام رہتا ہے، مفہوم بھی مراد ہوسکتا ہے اور وہ افراد بھی جن میں یہ مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ اس (الانسانُ ضاحکٌ) میں انسان سے نوعِ انسان اور متعین شخص دونوں مراد لے سکتے ہیں کیونکہ دونوں کا ضاحک کہنے میں کوئی حرج نہیں۔

اسی وجہ سے مہملہ کے موضوع کے بعد جو محمول آئے گا وہ دو طرح کا ہوسکتا ہے (۱) مفہوم سے مطابقت رکھنے والا (۲) افراد سے مطابقت رکھنے والا، چنانچہ جب تم نے الانسانُ موضوع بنایا تو اس کے بعد جو محمول اور خبر لاؤ گے اس کی دو شکلیں ہونگی، اگر الانسانُ میں عموم کا اعتبار ہے اور مفہوم کو موضوع بنایا ہے تو محمول ایسا آئے گا جو عموم اور مفہوم سے جوڑ رکھتا ہو مثلا الانسان کے بعد نوع یا کلیٌ وغیرہ کو لائیں گے کیونکہ نوع ہونا یا کلی بننا انسان کے مفہوم کا تو درست ہے اس کے کسی فرد کو نوع یا کلی کہنا درست نہ ہوگا، لیکن اگر الانسان میں عموم اور مفہوم ذہن میں نہ ہو بلکہ قطع نظر مفہوم وافراد کی تعیین سے تو اب محمول عموم والا بھی آسکتا ہے اور خصوص والا بھی، یعنی الانسان کے بعد جیسے نوع کلی کہہ سکتے ہیں ضاحکٌ یا آکلٌ یا شاربٌ وغیرہ بھی کہہ سکتے ہیں، تو طبعیہ میں عموم ذہن میں رہتا ہے کہ مجموعہ کے لحاظ سے حکم ہے، بخلاف مہملہ کے کہ معاملہ مطلق ہوتا ہے نہ عموم ذہن میں رہتا ہے نہ عدم عموم اس لئے ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی کہ ہر طبعیہ مہملہ ہوسکتا ہے لیکن ہر مہملہ کا طبعیہ ہونا ضروری نہیں ہے، چنانچہ الانسانُ نوعٌ طبعیہ بھی مہملہ بھی ہے، اور الانسانُ ضاحکٌ صرف مہملہ ہے طبعیہ نہیں، اسی طرح الکاتبُ خاصۃٌ طبعیہ بھی ہے اور مہملہ بھی لیکن الکاتب متحرکُ الاصابع صرف مہملہ ہے طبعیہ نہیں۔

بہر حال جیسے ہم یہ کہیں کہ مجھے مطلق پانی چاہئے ایک کہیں کہ مجھے فقط پانی چاہئے مطلق ہو چاہے غیر مطلق، تو اول صورت میں صرف سادہ پانی دیا جائے گا دوسری میں سادہ وغیرہ سادہ کوئی سا بھی دے سکتے ہو، ایسے ہی طبعیہ میں تو حکم چونکہ مفہوم پر ہے لہذا اس کا محمول ایسی چیز ہوگی جس کا تعلق مفہوم سے ہو سکے اور مہملہ میں عام ہوتا ہے مفہوم اور افراد کی تعیین نہیں ہوتی، اس لئے اس کے بعد کا محمول دونوں طرح کا آسکتا ہے وہ بھی جو افراد کے لئے ثابت ہو سکے اور وہ بھی جو مفہوم کے لئے ثابت ہو سکے۔

فائدہ:۔ کسی بھی ایسے قضیہ کو جس میں موضوع کلی ہو یہ جاننے کے لئے کہ اسکو طبعیہ کہیں یا مہملہ، یہ دیکھ لو کہ اس قضیہ میں جو محمول ہے اگر وہ ایسا ہے جو پورے موضوع اور بعض موضوع دونوں کے لئے ثابت ہو سکے تو مہملہ اور اگر صرف پورے ہی کے لئے ثابت ہو سکے تو طبعیہ ہے، نیز اسی سے یہ بھی جان جاؤ گے کہ اگر بعض موضوع کے لحاظ سے وہ حکم نہ لگ سکے تو حکم مفہوم پر ہے ورنہ افراد پر ہے، مثلاً الانسان کلی کا حکم سب انسانوں کے لحاظ سے تو درست ہے لیکن اگر بعض کو ذہن میں رکھ کر کہو تو غلط ہوگا، یا زید کلیٌ کہو یہ بھی غلط ہوگا لہذا یہاں حکم مفہوم پر ہے اور قضیہ طبعیہ ہے، بخلاف الانسانُ ضاحکٌ کے کہ اس میں ضاحک کا حکم جیسے سب افراد انسان کے لئے لے سکتے ہو بعض انسانوں کے لئے بھی لے سکتے ہو اور اس میں زیدٌ ضاحکٌ بھی کہہ سکتے ہو لہذا یہاں حکم افراد پر ہے اور قضیہ مہملہ ہے۔

ایک حسی مثال بھی سمجھو کہ مثلا تم کہو گنگوہ قصبہ ہے یا اتر پردیش صوبہ ہے یا ہندوستان ملک ہے تو یہ تینوں قضیہ طبعیہ ہیں کیونکہ قصبہ، یا صوبہ ہونے کا حکم یا ملک ہونے کا پوری گنگوہ پوری یوپی اور پورے ہندوستان کے لحاظ سے تو درست ہے گنگوہ کے کسی ایک محلّہ یا یوپی کے ایک ضلع یا ہندوستان کے کسی صوبہ پر یہ حکم لگنا درست نہ ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

حلِّ سُوالات

قضایا مندرجہ ذیل میں اقسام قضیہ کی بتاؤ

(۱) عمرو مسجد میں ہے، **جواب** قضیہ شخصیہ ہے کیونکہ موضوع جزئی اور متعین چیز ہے یعنی عمرو۔

(۲) حیوان جنس ہے، **جواب** قضیہ طبعیہ ہے کیونکہ موضوع کلی ہے یعنی حیوان اور جنسیت کا حکم حیوان کے مفہوم پر ہے نہ کہ افراد پر کیونکہ افراد پر تو جنس ہونے کا حکم لگ ہی نہیں سکتا۔

(۳) ہر گھوڑا ہنہناتا ہے، **جواب** قضیہ محصورہ ہے پھر محصورہ کی چار قسموں میں سے موجبہ کلیہ ہے۔

(۴) کوئی گدھا بے جان نہیں، **جواب** قضیہ محصورہ ہے پھر سالبہ کلیہ ہے کیونکہ نفی بے جان ہونے کی سب گدھوں سے ہے۔

(۵) بعض انسان لکھنے والے ہیں، **جواب** قضیہ محصورہ ہے اور موجبہ جزئیہ ہے کیونکہ لکھنے والا صرف بعض انسانوں کو بتایا ہے۔

(۶) بعض انسان ان پڑھ ہیں، **جواب** قضیہ محصورہ ہے اور موجبہ جزئیہ ہے کیونکہ ان پڑھ ہونے کو ثابت کیا ہے کچھ انسانوں کے لئے۔

(۷) ہر گھوڑا جسم والا ہے، **جواب** محصورہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔

(۸) کوئی پتھر انسان نہیں، **جواب** محصورہ ہے اور سالبہ کلیہ ہے۔

(۹) ہر جاندار مرنے والا ہے، **جواب** محصورہ ہے اور موجبہ کلیہ۔

(۱۰) ہر متکبر ذلیل ہے، **جواب** محصورہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔

(۱۱) ہر متواضع عزت والا ہے، **جواب** محصورہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔

(۱۲) ہر حریص خوار ہے، **جواب** محصورہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔

سبق سوم

قضیہ شرطیہ کی بحث

سبق دوم میں قضیہ کی دو قسمیں بتائی تھیں (۱) حملیہ (۲) شرطیہ، یہاں اس سبق میں اسی دوسرے قضیہ یعنی شرطیہ کو بیان کر رہے ہیں۔

قضیہ شرطیہ:۔ قضیہ کے معنی جملہ اور بات کے ہیں اور قضیہ شرطیہ نام ہے ایسے دو قضیوں اور جملوں کا کہ جن میں ایک قضیہ کے پائے جانے پر دوسرے قضیہ کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کا اظہار ہو، پھر خواہ واقعۃً ہی ایسا ہو کہ اول قضیہ کے پائے جانے پر دوسرے کا پایا جانا ضروری ہے، جیسے اگر سورج نکلا تو دن ہوگا میں اول بات یعنی سورج نکلنے پر دوسری بات یعنی دن ہونا ضروری ہے اور

یا واقعۃً اور حقیقۃً تو اول کے پائے جانے پر دوسرے کا پایا جانا ضروری نہ ہوا البتہ اتفاق ایسا ہو گیا کہ اول کے ہونے پر ثانی چیز بھی ہو گئی، جیسے اگر میں مولوی ہوں تو میرا بھائی قاری ہے تو دیکھو ایک بھائی کے مولوی ہونے پر دوسرے کا قاری ہونا ضروری نہیں ہے البتہ اتفاق سے ایسا ہی ہو گیا ہے، اسی طرح جو دو قضے ایسے ہوں کہ ان میں علیحدگی یا عدم علیحدگی کو ظاہر کیا گیا ہو چاہے یہ علیحدگی ان دو قضیوں میں فطری ہو یا اتفاقی ان ایسے قضیوں کو بھی شرطیہ ہی کہتے ہیں[1] مثلاً تم نے کہا زید یا تو پڑھا ہوا ہے یا ان پڑھ ہے یہ قضیہ شرطیہ ہے کیونکہ دو جملے اور قضیے ہیں اور دونوں میں علیحدگی کو ظاہر کیا جا رہا ہے کہ زید کے ساتھ دونوں میں سے کوئی ایک بات ہے یا تو وہ پڑھا ہوا ہوگا یا پھر ان پڑھ ہوگا اور یہاں واقعۃً ان دونوں باتوں میں علیحدگی ہے اور جیسا کہ ان دونوں باتوں میں انفصال اور جمع نہ ہونے کا اظہار ہے۔

حقیقۃً بھی بات یوں ہی ہے، اور اگر تم نے کہا زید کاتب ہے یا شاعر، تو یہ بھی قضیہ شرطیہ ہے کیونکہ دو جملے ہیں اور کہنے والا ظاہر یہ کر رہا ہے کہ زید میں دونوں میں سے کوئی ایک بات ہے کاتب ہوگا یا شاعر ہوگا لیکن حقیقۃً ایسا نہیں ہے کہ کاتب اور شاعر میں انفصال و علیحدگی ہو اور زید میں جمع نہ ہو سکتی ہوں بلکہ وہ کاتب و شاعر دونوں ہو سکتا تھا مگر اتفاق سے ایک ہی بن سکا، بہر حال قضیہ شرطیہ میں دو جملے ہوتے ہیں خواہ یہ جملے ایسے ہوں کہ جن میں ایک کے پائے جانے پر دوسرے کے پائے اور نہ پائے جانے کا اظہار و تذکرہ ہے، یا ایسے کہ دونوں میں علیحدگی اور عدم علیحدگی کا ذکر ہو پھر یہ دو جملے انمیں سے جو پہلے ہوگا اسے مقدّم کہتے ہیں اور جو بعد میں اسے تالی کہتے ہیں کیونکہ مقدم کے معنی پہلے ہی کے ہیں اسی طرح تالی کے معنی ہیں پیچھے اور بعد میں ہونے والی چیز، چنانچہ مثال مذکور اگر سورج نکلا تو دن موجود ہوگا میں اگر سورج نکلا پہلا قضیہ ہے جس کو مُقدَّم کہیں گے اور دن موجود ہوگا دوسرا ہے جس کو تالی کہیں گے، اسی طرح زید پڑھا ہوا ہے یا ان پڑھ ہے زید پڑھا ہوا ہے کو مقدم کہیں گے اور یا وہ ان پڑھ ہے کو تالی کہیں گے۔

قضیہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) متصلہ (۲) منفصلہ

ابھی اوپر ہم نے ذکر کیا کہ قضیہ شرطیہ میں دو قضیے اور جملے ہوتے ہیں اور یہ دو جملے دو طرح ہونگے یا تو ان میں ایک کے ماننے پر دوسرے کے ماننے یا نہ ماننے کا اظہار ہوگا یا دونوں میں علیحدگی اور عدم علیحدگی کا ذکر ہوگا۔

اگر پہلی شکل ہے کہ ایک قضیہ ماننے پر دوسرے قضیہ کے ماننے کا ذکر ہے تو ایسے قضیہ کو شرطیہ متصلہ کہتے ہیں جس کی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ، کیونکہ اگر ایک قضیہ کے ماننے پر دوسرے کے ثبوت کا ذکر ہو تو موجبہ اور اگر دوسرے کی نفی کا حکم ہو تو پھر سالبہ

---

[1] قضیہ شرطیہ کی یہ تعریف طویل ضرور ہے مگر یہ ایسی ہے کہ جس میں شرطیہ کی قسمیں متصلہ اور منفصلہ نیز ان کا موجبہ و سالبہ ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔

کہیں گے جیسے اگر زید انسان ہے تو جاندار ہوگا، یہ شرطیہ متصلہ موجبہ کی مثال ہے کیونکہ اس میں پہلے قضیہ یعنی زید کے انسان مان لینے پر اس کو جاندار ہونا ثابت کیا گیا ہے اور نہیں ہے یہ بات کہ اگر زید انسان ہو تو گھوڑا ہو یہ شرطیہ متصلہ سالبہ کی مثال ہے کیونکہ اس میں اول قضیہ یعنی زید کے ماننے پر دوسرے قضیہ یعنی اس کے گھوڑا ہونے کی نفی ہے گویا اس مثال میں جو مقدم اور تالی سے پہلے (نہیں ہے یہ بات) کے الفاظ لائے گئے وہ یہ بتانے کے لئے ہیں کہ مقدم اور تالی میں اتصال نہیں ہے لہذا اگر زید کو انسان مان بھی لیا تو اس مان لینے سے اس پر یہ نتیجہ عائد نہ ہوگا کہ وہ گھوڑا بھی ہو جائے جیسا کہ سورج نکلنے کے مان لینے پر دن ہونے کو مان لیا جاتا ہے۔

اور اگر دوسری شکل ہے کہ دو ۲ قضیوں اور باتوں میں علیحدگی یا عدم علیحدگی کا ذکر ہے تو اس کو شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں جس کی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ، کیونکہ اگر دو قضیوں میں علیحدگی اور انفصال کو بتایا گیا ہے تو شرطیہ منفصلہ موجبہ بنے گا اور اگر علیحدگی اور انفصال کی نفی ہے تو اس کو شرطیہ منفصلہ سالبہ کہیں گے جیسے یہ شئی یا تو درخت ہے یا پتھر یہ شرطیہ منفصلہ موجبہ کی مثال ہے اور کہنے والا کسی شئی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہہ رہا ہے کہ یہ شئی درخت یا پتھر میں سے کوئی ایک ہے دونوں نہیں ہوسکتی ہے لہذا اس میں پتھر و درخت میں انفصال اور جدائیگی ہے کہ پتھر ہوگی درخت نہ ہوگی درخت ہوئی تو پتھر نہ ہوگی اور یہ بات نہیں کہ یا تو سورج نکلا ہو یا دن موجود ہو یہ منفصلہ سالبہ کی مثال ہے کیونکہ اس مثال میں (یہ بات نہیں کے الفاظ) مقدم یعنی سورج نکلا ہو اور تالی یعنی دن موجود ہو میں انفصال کی نفی کرنے کے لئے ہیں، یعنی ایسا نہیں کہ دونوں یعنی مقدم و تالی میں سے کوئی ایک ہی پایا جائے بلکہ دونوں ہی پائے جاسکتے ہیں دوسری مثال منفصلہ سالبہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مثلاً تم کسی سے کہو ایسا نہیں ہوسکتا کہ تجھے بلاؤں یا اسے بلاؤں تو تمہاری مراد اس قضیہ سے یہی ہوگی کہ ایسا نہیں کروں گا کہ ایک کو بلاؤں دوسرے کو نہ بلاؤں بلکہ دونوں ہی کو بلاؤں گا۔

شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں ہیں، لزومیہ، اتفاقیہ:

شرطیہ متصلہ میں جو دو جملے ہوتے ہیں ان میں اتصال اور جوڑ تو ہوتا ہی ہے لیکن یہ جوڑ دو طرح کا ہے (۱) لزومی (۲) اتفاقی، لزومی کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ اول جملہ اور بات کے ہونے پر دوسرے قضیہ اور بات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے جیسے اگر سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا میں ہے، اسی طرح تم کہو اگر زید عمرو کا باپ ہے تو عمرو اس کا بیٹا ہے کیونکہ جب کسی کو کسی کا باپ مانا جاتا ہے تو جس کا باپ مانا ہے اس کو اس کا بیٹا بھی ماننا پڑے گا جو وہ اس کو اس کا باپ مانا گیا ہے اور اتفاقی تعلق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقدم اور تالی میں ایسا تو کوئی گہرا ربط اور جوڑ نہیں ہے کہ مقدم کے ہونے پر لازما تالی بھی پائی جائے البتہ اتفاق سے ایسا ہوگیا کہ مقدم جو پایا گیا تالی بھی پائی گئی یعنی اول بات پائے جانے پر دوسری بھی ہوگئی، جیسے کہیں اگر انسان جاندار ہے تو پتھر بے جان ہے یا کہیں اگر انسان ضاحک ہے تو

گھوڑا ہنہناتا ہے یا ایسے ہی کہیں کہ اگر میرا بھائی ڈاکٹر ہے تو میں وکیل ہوں، خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقدم وتالی میں دارومدار اور ایک دوسرے پر موقوف ہونے کا تعلق ہے تو لزومیہ ہے ورنہ اتفاقیہ ہے، واللہ اعلم۔

شرطیہ منفصلہ کی بھی دو قسمیں ہیں، عنادیہ، اتفاقیہ:

شرطیہ منفصلہ میں بھی مثل شرطیہ متصلہ کے دو ہی جملے اور قضیے ہوتے ہیں اور یہ معلوم ہو ہی چکا ہے کہ منفصلہ کے دونوں قضیوں میں انفصال اور اکھٹے نہ ہونے کا تذکرہ ہوتا ہے لیکن منفصلہ کے دو قضیوں یعنی مقدم اور تالی میں جو انفصال ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہوتا ہے (۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ، عنادیہ کا مطلب ہے فطری اور ہمیشہ کا عناد اور انفصال اگر مقدم اور تالی ایسے ہوں کہ جو کبھی بھی اکھٹے اور جمع نہ ہوسکیں تو عنادیہ کہتے ہیں جیسے یہ عدد یا طاق ہے یا جفت، اسی طرح یہ شخص یا تو کافر ہے یا مؤمن ایسے ہی سعودیہ میں اس وقت یا تو رات ہے یا دن تو کبھی بھی کسی عدد میں طاق وجفت کا اجتماع مشکل ہے، ایسے ہی ایک شخص میں ایک وقت میں کفر وایمان کا اجتماع مشکل ہے ایسے ہی کسی بھی ملک میں دن رات جمع نہیں ہوسکتے کیونکہ کسی عدد میں بیک وقت طاق وجفت اور ایک ہی شخص میں کفر وایمان کا اجتماع اور ملک میں دن رات کا ایک ساتھ پایا جانا ایسے ہی محال ہے جیسا کہ ایک ہی وقت میں کسی برتن کو اوندھا اور سیدھا کرنا اوندھا کروگے سیدھا نہ رہے گا سیدھا کروگے تو اوندھا نہ رہے گا۔

اور اگر مقدم وتالی میں انفصال پیدائشی اور فطری نہ ہو بلکہ اتفاق سے انفصال آگیا ہو تو اس کو اتفاقیہ کہتے ہیں جیسے زید عربی جانتا ہے یا انگلش یعنی کوئی ایک زبان جانتا ہے تو دیکھو انگلش اور عربی جاننے میں کوئی ایسا کٹاؤ اور انفصال نہیں ہے کہ جو عربی جانتا ہو انگلش نہ جان سکتا ہو یا اس کا الٹا بلکہ اتفاق سے ایسا ہوا، ورنہ کتنے ہی آدمی ہیں جو انگلش عربی دونوں جانتے ہیں، ایسے ہی زید کاتب ہے یا شاعر ہے میں مراد یہ ہے کہ زید دنوں وصفوں یعنی کتابت وشاعریت میں سے ایک رکھتا ہے اور یہ اتفاقی بات ہے کہ زید کاتب وشاعر میں سے ایک ہی بنا ہے ورنہ اگر دونوں ہی ہوجائے تو اس میں کوئی محال لازم نہیں آتا ہے واللہ اعلم۔

شرطیہ منفصلہ کی پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو۔

منفصلہ حقیقیہ ایسا قضیہ ہے کہ جس میں مقدم وتالی اس قسم کے ہوں کہ نہ دونوں جمع ہوسکیں اور نہ دونوں علیحدہ ہوں سکیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مقدم نہ رہا تو تالی ضروری ہوگی تالی نہ رہی مقدم ضرور ہوگا، ایسے ہی اگر مقدم ہوگا تو اب تالی نہیں ہوسکے گی اور اگر تالی ہوگئی تو اب

مقدم نہ ہو سکے گا جیسے کہیں کوئی نوٹ ہاتھ میں لیکر کہ یہ نوٹ یا تو طاق ہوگا یا جفت، تو اگر تم نے طاق مانا تو جفت نہیں مان سکتے جفت مان لیا تو طاق نہیں مان سکتے کیونکہ طاق وجفت دونوں تو ہونے سے رہا اس لئے طاق وجفت میں سے جو مانو گے بس ایک ہی مانا جائے گا، ایسے ہی یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ نہ طاق مانو نہ جفت کیونکہ کوئی ایک ماننا ضروری ہے کیونکہ ہر نوٹ ان ہی دو حال میں منحصر ہوتا ہے کہ طاق بنتا ہے یا جفت ایسا نہیں ہوسکتا کہ نا طاق بنے نہ جفت بنے، ایسے ہی کہو کہ لندن میں اس وقت رات ہوگی یا دن تو دیکھو اگر لندن میں اس وقت رات مانو گے دن نہیں مان سکتے دن مانو تو رات نہیں مان سکتے اور اگر رات نہ مانی دن ماننا پڑے گا دن نہ مانا تو رات ماننی پڑے گی۔

لیکن یاد رہے کہ منفصلہ حقیقیہ کے مقدم وتالی میں انفصال کبھی تو نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے ہوتا ہے اور کبھی قائل کے لحاظ سے، مثلاً عدد میں جفت وطاق کا انفصال حقیقی ہے ایسے ہی رات دن میں انفصال حقیقی ہے کہ واقعۃً ہی یہ جمع نہیں ہو سکتے لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ واقعۃً انفصال نہیں ہے ہاں کہنے والے کے مقصد اور مراد کے اعتبار سے انفصال ملحوظ ہے مثلاً تم نے کہا کہ ماجد اور آئے حامد تُو[2] آئے یا یہ آئے اور ذہن میں ہو یا صاف کہا ہو کہ یہ آئے تو نہ آنا تو آ گیا یہ نہ آئے ایسے ہی یہ نہ آیا تو آنا یا تو نہ آیا تو یہ آئے، تو اس کو بھی منفصلہ حقیقیہ کہتے ہیں لیکن یہ انفصال قائل کے لحاظ سے ہے ورنہ حامد ماجد کا نہ اجتماع محال ہے اور نہ عدم اجتماع۔

مانعۃ الجمع میں انفصال مقدم وتالی میں ایک طرف سے ہوتا ہے یعنی اس لحاظ سے تو مقدم وتالی میں انفصال ہے کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے، چنانچہ اگر مقدم ہو گیا تو تالی نہ ہوگی یا تالی ہوگئی تو پھر مقدم نہ ہوگا لیکن علیحدگی میں انفصال نہیں ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی سا بھی نہ رہے نہ مقدم اور نہ تالی، مثلاً تم نے کہا کسی چیز کے بارے میں کہ یہ یا تو درخت ہے یا پتھر وہ چیز جس کو تم نے درخت یا پتھر میں سے کوئی ایک بتلایا ہے کوئی ایک ہی بنے گی درخت بن جائے چاہے پتھر ایسا نہیں ہوگا کہ دونوں ہی بن جائے، درخت نکلی تو پتھر نہ رہی ____________ اور اگر تحقیق کے بعد پتھر نکل آئی تو پھر درخت نہ ہو سکے گی ہاں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ تحقیق کے بعد نہ درخت نکلی اور نہ پتھر بلکہ مٹی کا ڈھیلا نکل آیا ہو۔

ایسے ہی دوسری مثال لو کہ تم نے کہا زید کھڑا ہوگا یا لیٹا ہوگا اس میں مانعۃ الجمع ہے کیونکہ لیٹا اور کھڑا ہونا ایک ساتھ تو نہیں ہوسکتا اسلئے لامحالہ کوئی ایک بات ہی ہوگی یا تو لیٹا ہوگا یا کھڑا ہوگا ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ مقدم وتالی یعنی پہلی اور دوسری کوئی بھی بات نہ ہو نہ لیٹا ہو اور نہ کھڑا ہو بلکہ بیٹھا ہو۔

ایسے ہی تیسری مثال یہ ہے کہ تم کہو کہ زید چپ ہوگا یا بولتا ہوگا اس میں بھی مانعۃ الجمع ہے کہ چپ ہونا اور بولنا بیک وقت دونوں نہیں ہو سکتے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں نہ ہو مثلاً وہ نہ بولتا ہو اور نہ چپ ہو بلکہ ہنس رہا ہو۔

یاد رکھئے کہ یہ مذکورہ مثالیں تو وہ ہیں جن میں مقدم وتالی کا اجتماع واقعۃً نہیں ہوسکتا ہے اور کبھی فقط قائل کے لحاظ سے ہوتا ہے واقع کے لحاظ سے نہیں ہے جیسے کہ قرآن پاک میں ہے قالوا یٰموسیٰ امّا ان تلقی وامّا ان نکون اول من القیٰ کہ

---

[2] تُو (واؤ معروف کے ساتھ پڑھیں)

جادوگروں نے حضرت موسیٰ سے کہا کہ جادو کے لئے لاٹھیاں ڈالنے کی پہل یا تو تم کرو یا ہم، تو اس میں فی نفسہ تو اجتماع ہوسکتا ہے کہ دونوں ہی ایک ساتھ لاٹھیاں ڈالدیں لیکن چونکہ ساحروں کا مقصد عدم اجتماع ہے یعنی ایسا نہ ہو کہ لاٹھیاں دونوں کی ایک ساتھ پڑیں تو یہ بھی مانعۃ الجمع ہے۔

تنبیہ:۔ یاد رہے کہ مانعۃ الجمع میں جب مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کا اثبات ہوگا تو دوسرے کی نفی ضروری ہوگی لیکن کسی ایک کی نفی سے دوسرے کا اثبات ہی ضروری نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ اوپر آچکا ہے کہ جب زید کھڑا ہوا ملا تو لیٹا ہوا نہیں مل سکتا اور لیٹا ہوا ملا تو کھڑا نہیں ملے گا لیکن اگر کھڑا ہوا نہ ملا تو ضروری نہیں کہ لیٹا ہوا ملے بلکہ ممکن ہے کہ بیٹھا ملے، ایسا ہی اگر لیٹا نہ ملا تو ضروری نہیں ہے کہ کھڑا ہوا ملے ممکن ہے کہ بیٹھا ملے بخلاف منفصلہ حقیقیہ کے کہ اس میں مقدم و تالی میں سے ہر ایک کے اثبات پر دوسرے کی نفی لابدی اور لازمی امر ہے اور مانعۃ الجمع میں صرف یہ تو لابدی اور ضروری چیز ہے کہ ایک کے اثبات پر دوسرے کی نفی ہو لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک کی نفی پر دوسرے کا اثبات بھی ہو بلکہ دونوں احتمال رہتے ہیں کہ ممکن ہے ایک کی نفی پر دوسرے والی ہو اور ممکن ہے کہ جیسے ایک نہیں ہے دوسری بھی نہ ہو۔

مانعۃ الخلو یہ بالکل الٹا ہے مانعۃ الجمعہ کا، کہ اس میں یہ تو ہوگا کہ دونوں ہو جائیں لیکن یہ نہ ہوگا کہ مقدم و تالی میں سے کوئی بھی ن رہے جیسے زید پانی میں ہے یا ڈوبنے والا نہیں ہے کہنے والا جب یہ بات کہے گا تو اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک بات ضروری ہے یا تو اول بات ہے کہ زید پانی میں گھسا ہوگا یا دوسری بات ہوگی کہ ڈوبا نہ ہوگا، ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی بات نہ ہوئی یعنی پانی میں نہ گھسا ہو اور ڈوب گیا ہو اور یہ دراصل اس قسم کا جملہ کسی شخص سے ایسے موقع پر نکلے گا جب اس کو یہ اطلاع دو کہ زید ڈوب گیا تو وہ کہے گا کہ کم بخت دریا میں گھسا ہوگا اس پر تم نے کہا کہ دریا میں کیا لینے جاتا اس پر پھر یہ شخص کہے گا کہ زید یا تو دریا میں ہوگا یا ڈوبا نہ ہوگا یعنی کوئی نہ کوئی ایک بات ضرور ہے ورنہ ایسا کیسے ہو جائے گا کہ دریا میں بھی نہ ہو اور ڈوب جائے۔

تو دیکھئے یہاں اس مثال میں مقدم و تالی ایسے ہیں کہ دونوں علیحدہ تو نہیں ہوسکتے کہ دونوں نہ ہوں ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں باتیں ہو جائیں کہ زید دریا میں بھی ہو اور ڈوبا نہ ہو بلکہ تیر رہا ہو یا کشتی اور جہاز میں سوار ہو، ایسے ہی دوسری مثال لو کہ مثلاً تم کہو کہ زید سعودیہ کا ہے اس پر کسی نے کہا کہ پھر تو وہ عربی جانتا ہوگا اس پر تم نے کہا کہ جی ہاں عربی جانے؟ یہ کوئی ضروری ہے جس پر تم نے کہا زید یا تو عربی جانتا ہوگا یا سعودیہ کا نہ ہوگا یعنی دونوں میں سے ایک بات ضرور ہے تو یہاں مانعۃ الخلو ہے کہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں کہ عربی جانے اور سعودیہ کا نہ ہو لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ دونوں باتوں کی نفی ہو جائے یعنی کہ زید عربی نہ جانے اور سعودیہ کا ہو جائے ایسے ہی کہو کہ فرعون یا تو کافر ہوگا یا دوزخی نہ ہوگا یعنی کسی سے تم نے کہا کہ فرعون دوزخی ہے تو اس پر یہ بات کہی جائیگی کہ ہاں چونکہ وہ کافر تھا، اب اگر کوئی کافر ہونے سے فرعون کے انکار کرے اور ادھر اسے دوزخی بھی کہے تو اس سے کہیں گے کہ فرعون یا تو کافر ہوگا یا دوزخی نہ ہوگا، یعنی دونوں میں سے ضرور کوئی ایک بات ہے، ایسے ہی قرآن میں ہے

لـن نـؤمـن لك حتى تكـون لك جنة من نخيل اواعناب كفار نے حضور ﷺ سے کہا کہ ہم تیری تصدیق نہ کریں گے جب تک کہ تیرے پاس کھجوروں یا انگوروں کا باغ نہ ہو، یعنی کوئی ایک باغ ہو تو اس میں مانعۃ الخلو ہے کہ ہم جب تو نہ مانیں گے کہ کوئی سا بھی باغ نہ ہو یہاں جب مان لیں گے کہ دونوں ہوں، اب ذرا سی یہ بات سمجھئے کہ مانعۃ الخلو میں یہ تو ہوسکتا ہے کہ دونوں یعنی مقدم اور تالی پائی جائیں یہ نہیں ہوتا کہ دونوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو، تو دیکھو تمہیں یہاں چکر نہ لگنا چاہئے کہ ہر جگہ اور ہر مثال میں مانعۃ الخلو میں یہی بات ہوگی کہ اس میں مقدم و تالی جمع ہوسکتے ہیں بلکہ اصل مانعۃ الخلو میں جو چیز پیش نظر ہے وہ صرف یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے کوئی ایک ضرور ہے بس کوئی ایک ہونے کے بعد آگے دوسرے کے بارے میں دونوں احتمال ہیں وہ ہو بھی سکتا ہے نہیں بھی ہوسکتا ہے، اگر دوسرا بھی پایا گیا جیسے کہ کوئی ایک پایا جا چکا تو اجتماع ہو جائے گا ورنہ نہیں مثلاً زید دریا میں ہے اور یا ڈوبا نہیں ہے میں دونوں جمع ہوسکتے ہیں کہ دریا میں بھی ہو اور ڈوبے بھی نہیں لیکن فرعون یا تو کافر ہوگا یا دوزخی ہوگا میں یہ اجتماع نہیں ہوسکتا کہ فرعون کے بارے میں دونوں باتیں درست ٹھہریں کہ کافر بھی ہو اور دوزخی نہ ہو بلکہ اگر کافر ہوا تو دوزخی ضرور ہوگا، ایسے ہی اگر دوزخی نہ ہوا تو پھر کافر نہ ہونا ضروری ہے تو یہاں اجتماع نہیں ہوگا۔

اور یہی بات تم کو مانعۃ الجمع کے بارے میں بھی ذہن نشین رکھنی ہے کہ اصل مانعۃ الجمع میں یہ ہوتا ہے کہ دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتی قطع نظر اس سے کہ علیٰحدہ بھی ہوسکتی ہیں یا نہیں، چنانچہ فرعون کافر ہے یا مؤمن اس مثال میں مانعۃ الجمع ہے کہ فرعون میں کفر و ایمان کا اجتماع مشکل ہے لیکن جیسے اجتماع مشکل ہے انخلاء بھی مشکل ہے کہ نہ کافر ہو نہ مؤمن، بہر حال مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں تعمیم ہے کہ جس مقدم و تالی میں جمع ہونا منع ہے وہ مانعۃ الجمع ہے، اب خود ان دونوں مقدم و تالی میں مانعۃ الخلو بھی ہو یا نہ ہو اگر ان مقدم و تالی میں جیسے جمع منع ہے خالی ہونا بھی منع ہو گیا، تو یہ مقدم و تالی منفصلہ حقیقیہ کے ہو جائیں گے اور اگر صرف جمع ہونا منع ہے خالی ہونا نہیں تو یہ اب مقدم و تالی مانعۃ الجمع قضیہ کے کہلائیں گے، ایسے ہی مانعۃ الخلو کے مقدم و تالی ہیں اگر صرف خالی ہونا ہی منع ہے جمع ہونا نہیں تب تو یہ مقدم و تالی مانعۃ الخلو کے ہی کہلائیں گے اور اگر خالی ہونے کے ساتھ ساتھ جمع ہونا بھی منع ہو گیا تو اب یہ حقیقیہ کے کہلائیں گے، فتدبر۔

تنبیہ:۔ یہاں مانعۃ الخلو میں بھی یاد رہے کہ اس میں مقدم و تالی میں سے کسی ایک کی نفی پر دوسرے کا اثبات ضروری ہوگا مقدم کی نفی کی تو تالی کو ماننا پڑے گا اور اگر تالی کی نفی کی ہے تو پھر مقدم کا اثبات ضروری ہوگا اور مانعۃ الخلو دراصل عکس ہے مانعۃ الجمع کا کہ مانعۃ الجمع میں ایک کے اثبات پر دوسرے کی نفی ہونی ضروری ہے اور مانعۃ الخلو میں ایک کی نفی پر دوسرے کا اثبات ضروری ہے اور رہا منفصلہ حقیقیہ وہ مجموعہ ہے دونوں کا کہ اس میں مانعۃ الخلو اور مانعۃ الجمع دونوں ہوتے ہیں لہذا حقیقیہ کے مقدم و تالی سے جس ایک کی نفی کروگے دوسرے کا اثبات ضروری ہوگا اور جس ایک کا اثبات ہوگا تو دوسرے کی نفی لابدی ہوگی واللہ اعلم بالصواب۔

حل سُوالات

ذیل کے لکھے ہوئے قضیوں میں بتاؤ کہ ہر قضیہ کونسی قسم کا ہے شرطیہ ہے یا حملیہ اور شرطیہ کی کونسی قسم ہے متصلہ یا منفصلہ اور اسی طرح حملیہ اور متصلہ و منفصلہ کی کونسی قسم ہے۔

(۱) اگر یہ شئی گھوڑا ہے تو جسم ضرور ہے، **جواب** شرطیہ ہے، پھر شرطیہ میں سے متصلہ موجبہ ہے، اور متصلہ موجبہ میں سے لزومیہ ہے۔

(۲) یہ شئی گھوڑا ہے یا گدھا، **جواب** شرطیہ ہے اور منفصلہ موجبہ ہے اور منفصلہ میں سے عنادیہ مانعۃ الجمع ہے۔

(۳) یہ شئی یا تو جانور ہے یا سپید ہے، **جواب** شرطیہ منفصلہ موجبہ ہے اور منفصلہ میں سے عنادیہ مانعۃ الخلو اور مانعۃ الجمع دونوں ہوسکتا ہے، قائل کی منشاء پر مدار ہے جمع اور خالی ہونے میں سے جس کے منع کا ارادہ ہے وہی ہو جائے گا۔

(۴) اگر گھوڑا ہنہنانے والا ہے تو انسان جسم والا ہے، **جواب** شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور اتفاقیہ ہے۔

(۵) زید عالم ہے یا جاہل ہے، **جواب** شرطیہ منفصلہ ہے اور عنادیہ حقیقیہ ہے۔

(۶) عمر بولتا ہے یا گونگا ہے، **جواب** شرطیہ منفصلہ ہے اور عنادیہ حقیقیہ ہے۔

(۷) بکر شاعر ہے یا کاتب، **جواب** شرطیہ منفصلہ ہے اور عنادیہ مانعۃ الجمع بھی ہوسکتا ہے، مانعۃ الخلو بھی قائل کی منشاء پر مدار ہے جمع اور خالی ہونے میں سے جس کے منع کا ارادہ ہے اسی کے اعتبار سے مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو بن جائے گا۔

(۸) زید گھر میں ہے یا مسجد میں ہے، **جواب** شرطیہ منفصلہ ہے اور عنادیہ حقیقیہ ہے۔

(۹) خالد بیمار ہے یا تندرست ہے، **جواب** شرطیہ منفصلہ ہے اور عنادیہ حقیقیہ ہے۔

(۱۰) زید کھڑا ہے یا بیٹھا ہے، **جواب** شرطیہ منفصلہ ہے اور عنادیہ مانعۃ الجمع ہے۔

(۱۱) یہ بات نہیں ہے کہ اگر رات ہوگی تو سورج نکلا ہو، **جواب** شرطیہ متصلہ ہے اور سالبہ ہے اور لزومیہ کیونکہ رات ہونے پر سورج نکلنے کی نفی اتفاقی نہیں ہے بلکہ لازمی چیز ہے کیونکہ فطرۃً ہی ایسا نہیں ہوتا کہ اگر رات ہو سورج نکلا ہو کیونکہ لزومیہ میں یہ ہوتا ہے کہ اول شئی کے پائے جانے پر دوسری کی نفی (یعنی نہ ہونا) ضروری ہوتی ہے اور یا اثبات (یعنی ہونا) ضروری ہوتا ہے اور اس مثال میں ایسا ہی ہے کہ رات پائے جانے پر سورج نکلنے کی نفی لازمی ہے۔

(۱۲) اگر سورج نکلے گا تو زمین روشن ہوگی، **جواب** شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور لزومیہ ہے کیونکہ سورج نکلنے پر زمین کا روشن ہونا لازمی ہے۔

(۱۳) اگر وضو کروگے تو نماز صحیح ہوگی، **جواب** شرطیہ متصلہ موجبہ اور لزومیہ ہے کیونکہ نماز کی صحت وضو پر موقوف ہے وضو پائی جائیگی تو نماز صحیح ہوگی ورنہ نہیں ہے، کیونکہ لزومیہ میں یہی ہوتا ہے کہ ثانی کا پایا جانا اول پر موقوف ہو اور اول کے پائے جانے پر ہو جاتا ہو۔

(۱۴) اگر ایمان کے ساتھ اعمال صالحہ کرو گے تو جنت میں جاؤ گے، **جواب** شرطیہ متصلہ موجبہ اورلزومیہ ہے کیونکہ جنت میں جانا موقوف ہورہا ہے اعمال صالحہ کرنے پر۔

(۱۵) آدمی بدبخت ہے یا نیک بخت، **جواب** شرطیہ منفصلہ موجبہ ہے اورعنادیہ حقیقیہ۔

تنبیہ:۔ حقیقیہ اور مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو تینوں کے ہی مقدم وتالی میں عناد ہوتا ہے مگر حقیقیہ میں جمع ہونے اور خالی ہونے دونوں لحاظ سے ہے اور مانعۃ الجمع میں صرف جمع ہونے کے لحاظ سے اور مانعۃ الخلو میں صرف خالی ہونے کے لحاظ سے، اس لئے اگر منفصلہ کے بجائے حقیقیہ اور مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کوعنادیہ کی قسمیں کہدیں تو یہ بھی درست ہوگا، رہی دوسری جانب مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کی اس میں عناد اتفاق دونوں کا احتمال رہتا ہے۔

سبق چھارم

تناقض کا بیان

دیکھو بچو! تناقض کے معنی ٹکراؤ اور مخالفت کے ہیں جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو کبھی کبھی ہمیں ٹوکدیا جاتا ہے کہ ابھی تو تم یوں کہہ رہے تھے اوراب یہ کہنے لگے یعنی تمہاری یہ بات پہلی بات کے مخالف ہوگئی تو ہماری ایک بات کا ہماری دوسری بات سے ٹکرانا اور مخالف ہونا اورکب ہوتا ہے یہ اس سبق میں سمجھائیں گے، کیونکہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کم عقلی کیوجہ سے ایک بات کودوسری کے مخالف سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ وہ مخالف نہیں ہوتی ہیں بلکہ ایک بات اورلحاظ سے کہی گئی دوسری اورلحاظ سے، تو چونکہ حیثیت اورلحاظ کا فرق پڑ جاتا ہے اس لئے حقیقت میں تو کوئی تناقض اورٹکراؤ نہیں ہوتا ہے، ہاں اگر وہ حیثیت اورلحاظ ذہن میں نہ رہے تو پھر ٹکراؤ معلوم ہونے لگتا ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری کہ بحالت نشہ نماز کے قریب نہ جاؤ اوردوسری جگہ ہے اقیموا الصلوٰۃ کہ نماز قائم کرو، تو اگر کوئی آدمی صرف لا تقربوا الصلوٰۃ اور اقیموا الصلوٰۃ دونوں جملوں کو دیکھے تو تناقض اور ٹکراؤ معلوم ہوتا ہے کہ ایک آیت میں نماز کے قریب جانے سے بھی روک رکھا ہے اوردوسری میں نماز کے قائم کرنے کا حکم ہے، تو ہم کس کو مانیں تو جواب یہی دیں گے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کے ساتھ وانتم سکاری ملا کر پھر اس کا اقیموا الصلوٰۃ سے تقابل کرو تو اب کوئی ٹکراؤ نہیں ہوگا کیونکہ نماز کے قریب جانے سے منع کرنا وہ مخصوص حالت یعنی حالت نشہ میں ہے۔

ایسے ہی تم زید کو کہو کہ وہ عالم ہے پھر کہو وہ جاہل ہے تو تمہاری ان دونوں باتوں میں تناقض بھی ہوسکتا ہے اورنہیں بھی کیونکہ اگر تمہاری مراد عالم اورجاہل ہونے سے ایک ہی چیز کے لحاظ سے ہے تب تو تناقض ہے کیونکہ یہ تو ہوہی نہیں سکتا کہ کوئی آدمی ایک چیز کا

عالم ہواور پھراسی چیز کا جاہل ہو، ہاں اگر یہ مراد ہے کہ عالم ہےعلم دین کے اعتبار سے اور جاہل ہےعلم دنیا کے اعتبار سے تو کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ جہالت اوراعتبار سے ہےاورعلم اوراعتبار سے۔

بہر حال اس سبق میں تمہیں یہی گُر سکھائیں گے کہ کب کوئی بات دوسری بات کے مخالف سمجھی جائے گی، اگر تم اس سبق کو ٹھیک سے سمجھ گئے تو کافی حد تک تم کو گفتگو کے نشیب وفراز اوراونچ نیچ کا علم ہو جائے گا، چنانچہ وکیل لوگ کچہریوں میں اسی طرح مناظروں میں اور بحثوں میں جو ذرا ذراسی بات پر نکتہ چینی کیا کرتے ہیں وہ اسی طرح سے کرتے ہیں جو کچھ اس سبق میں ہے پڑھے لکھے لوگ اپنی عقل سے بھی ازخودان باتوں کو سمجھتے ہیں اوروہ آسانی سے جرح کر لیتے ہیں، بخلاف جاہلوں کے کہ وہ گفتگو میں جلدی شکست کھا جاتے ہیں۔

منطقیوں نے غور فکر کر کے کچھ چیزیں ایسی بتائی ہیں جن کا ذکر ابھی آرہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک قضیہ میں تو ہے دوسری میں وہ نہ ہوتو دونوں جملے اور باتیں سچی ہوسکتی ہیں، ہاں اگر دونوں ہی جملوں میں ایک ہی طرح کی بات ہواور جس لحاظ سے ایک میں اثبات ہے اسی لحاظ سے نفی بھی ہے تو اب تناقض ہو جائے گا۔

اب دیکھئے جن دوقضیوں اور جملوں میں تناقض ہوگا یقیناً ان میں سے ایک موجبہ ہوگا دوسرا سالبہ، یعنی ایک بات تمہاری وہ ہوگی جس میں کسی چیز کے ہونے کو بتایا گیااوردوسری وہ ہوگی جس میں اس کے خلاف یعنی نہ ہونے کو بتایا گیا ہو، گویا کہ اگرایک جملہ میں ہاں ہے تو دوسرے میں ناؔ ہو یااس کاالٹا کہ اگرایک میں ناؔ ہےتو دوسرے میں ہاں ہوتو تمہاری دو باتوں میں ہاں ناؔ کا اختلاف ہوتب کہیں تمہاری باتوں میں تناقض اورٹکراؤ آئے گا، اب ظاہر ہے کہ جب تمہاری ایک بات میں ہونے کا ذکر ہوگا دوسری میں نہ ہونے کا تو یقیناً ان دونوں میں سے کوئی ایک سچی دوسری کوئی ایک جھوٹی ہوگی، ایسا بالکل نہیں ہوسکے گا کہ دونوں ہی سچی ہوں یا دونوں ہی جھوٹی ہوں جیسے ابھی مثال گذر چکی ہے کہ تم کہو زید عالم ہےاور پھر کہو کہ زید عالم نہیں ہےتو ان میں سے جونسی کوئی ایک سچی نکلے گی تو دوسری جھوٹی ٹھہرے گی۔

نیز یہاں یادرہے کہ تمہاری یہ باتیں جن میں ٹکراؤ ہوگا ان میں سے ہرایک کو نقیض کہتے ہیں کیونکہ نقیض کے معنی سوکن کے ہیں گویا کہ تمہاری بات دوسری بات کی سوکن ہے اور جیسے دوسوکنیں جمع نہیں ہوسکتی ایسے ہی نفی واثبات والی دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتی ہیں اوردونوں باتوں کو نقیضین کہتے ہیں واللہ اعلم۔

آپ سبق دوم (قضیوں کی بحث) میں قضیہ کی قسمیں پڑھ چکے ہیں کہ قضیہ اور جملہ کتنی طرح کا ہوتا ہے ان میں سے دوطرح کے قضیوں کے تناقض کو اِس سبق میں بتارکھا ہے(۱) قضیہ مخصوصہ (۲) قضیہ محصورہ۔

قضیہ مخصوصہ (جس کی تعریف یہ آچکی ہے کہ اس میں موضوع معین چیز ہو) میں تناقض کب ہوگا اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جب تم دوقضیہ مخصوصہ بولوتو یہ دونوں قضیے مخصوصہ آٹھ چیزوں میں متفق ہونے ضروری ہیں تب تناقض ہوگا ان آٹھ میں سے کوئی ایک میں بھی تمہارے دونوں جملے اورقضیے میں الگ الگ ہوگئے تو پھران میں کوئی تناقض نہ کہا جائے گا وہ آٹھ چیزیں نمبروار مع مثالوں کے یہ ہیں:

(۱) موضوع، دونوں جملوں کا ایک جملہ میں جس کے متعلق خبر دی ہے دوسرے میں خود اسی سے ہی نفی ہو جیسے زید کھڑا ہے، پھر کہا زید کھڑا نہیں ہے، دیکھو اس میں پہلے جملہ میں تم زید کے متعلق کہہ رہے ہو کہ کھڑا ہے اور دوسرے میں اسی کے متعلق نا کر رہے ہو لہذا ان میں تناقض ہو گیا لیکن اگر دوسرے جملہ میں زید کی جگہ عمرو کے بارے میں کہا ہو کہ عمرو کھڑا نہیں ہے تو کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ اب موضوع الگ الگ ہیں کھڑے ہونے کی خبر اور کے بارے میں ہے اور نہ ہونے کی اور کے بارے میں ہے۔

(۲) محمول، دونوں جملوں میں ایک ہو، یعنی ایک جملہ میں جو بات کسی کے متعلق کہی گئی دوسرے جملہ میں بعینہ اسی بات کی اس سے نفی ہو جیسے زید کھڑا ہے اور پھر کہا زید کھڑا نہیں ہے، دونوں جملوں میں زید کے متعلق جس بات کا اثبات ہے اسی کی نفی بھی ہے لہذا تناقض ہے، لیکن اگر ایک جملہ میں تو کہا زید کھڑا ہے دوسرے میں کہا کہ زید بیٹھا نہیں ہے تو کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ دونوں باتیں سچی ہیں کہ کھڑا ہے بیٹھا نہیں ہے۔

(۳) دونوں قضیوں میں مکان اور جگہ ایک ہو، یعنی ایک جملہ میں جہاں کہیں کسی کے ہونے کو بتایا گیا ہے دوسری میں اس کے اسی جگہ میں نہ ہونے کو کہو جیسے زید مسجد میں ہے پھر کہو کہ زید مسجد میں نہیں ہے تو تناقض ہے اور اگر دونوں جملوں میں جگہ بدل گئی تو کوئی ٹکراؤ نہ رہے گا جیسے زید گھر میں ہے وہ مسجد میں نہیں ہے۔

(۴) دونوں قضیوں میں زمانہ ایک ہو یعنی دونوں جملوں میں کسی کے متعلق کوئی خبر ہے جس وقت میں ایک جملہ میں اثبات ہے اس خبر کا دوسرے جملہ میں بعینہ اس وقت میں اس شخص سے اس خبر کی نفی بھی ہو جیسے زید دن کو کھڑا ہے زید دن کو کھڑا نہیں ہے، تو اب تناقض ہے اور گر کہا زید دن کو کھڑا ہے وہ رات کو نہیں کھڑا تھا کوئی ٹکراؤ نہیں ہے۔

(۵) قوت و فعل میں ایک ہوں، یعنی دونوں جملوں میں کسی کے متعلق جو بات ہے وہ بات موجود اور مآل اور انجام کے اعتبار سے ایک ہی طرح کی ہو، اصل پہلے یہ سمجھو کہ یہ محاورات اور عرف عام میں خوب چلتا ہے کہ جو وصف اور بات کسی میں فی الحال تو نہ ہو لیکن تھی یا آئندہ ہو جانے کی امید ہو تو دونوں شکلوں میں ہی اس کے لئے وہ بات ثابت کر دیتے ہیں، مثلاً ایک شخص ایم پی الیکشن میں کھڑا ہوا تو ابھی وہ ایم پی نہ بنا لیکن تفاؤلاً کہ اس کے ایم پی بننے کی امید ہوتی ہے اسے ایم پی بننے سے پہلے ایم پی کہنے لگتے ہیں، ایسے ہی جو شخص ایم پی بن کے ہٹ گیا اسے بھی ایم پی کہتے رہتے ہیں اور ایک ایم پی وہ ہوتا ہے جو فی الحال بھی ہو تو قوۃ کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ جو بات کسی کے بارے میں کہی گئی ابھی تو وہ اس میں نہیں ہے لیکن ممکن ہے کہ وہ اس میں ہو جائے یا ہونے والی ہے، جیسے کوئی آدمی جب حج کے لئے روانہ ہوتا ہے اسی وقت سے اسے حاجی کہنا شروع کر دیتے ہیں حالانکہ اس نے ایک بھی حج کا رکن ابھی تک نہ کیا ہوتا ہے تو یہ اس کو بالقوۃ حاجی کہیں گے، ایسے ہی جو مولوی بن رہا ہے اسے مولوی کہنے لگتے ہیں کیونکہ بننے والا ہے اور اس میں بننے کی صلاحیت ہے اور ایک شخص وہ ہے جو مولوی ہو چکا ہے اور مولوی بنا ہوا ہے جو ابھی مولوی ہے اس کو بالفعل مولوی کہیں گے تو گویا کہ مولوی دو قسم کے ہوئے (۱) بالقوۃ

(۲) بالفعل ، جو جو طلبہ مولوی بننے والے ہیں اور ان میں مولوی بننے کی صلاحیت ہے وہ بھی مولوی ہوئے مگر محض صلاحیت کے لحاظ سے اور بالقوہ ، اور جو بن چکے ہیں وہ فی الحال مولوی ہیں اور بالفعل ، تو جب تم کسی کے بارے میں کہو کہ وہ مولوی ہے اور مراد ہو بالقوہ یعنی بننے والا ہے وار پھر اسی کے بارے میں کہو کہ وہ مولوی نہیں ہے اور مراد بالفعل اور فی الحال کا مولوی ہو تو ظاہر ہے کہ ان میں ٹکراؤ نہیں ہے ٹکراؤ جب ہوگا جبکہ کسی کے بالقوہ ہی مولوی ہونے کو بتاؤ اور بالقوہ ہی اس کی نفی کرو ، یا بالفعل ہی اسے مولوی بتاؤ اور بالفعل ہی اس کی نفی بھی کرو۔

(۶) دونوں قضیوں اور جملوں میں شرط ایک ہو ، یعنی جس شرط کے ساتھ ایک جملہ میں کسی سے کسی چیز کی نفی ہو بعینہ اسی شرط کے ساتھ اسی سے اس کی نفی ہو تب تناقض ہوگا جیسے کہیں زید روزہ رکھتا ہے اگر رمضان آتا ہے اور کہیں زید روزہ نہیں رکھتا ہے اگر رمضان آتا ہے تو اب تناقض ہے اور اگر کہیں کہ زید روزہ رکھتا ہے اگر رمضان ہوتا ہے اور زید روزہ نہیں رکھتا اگر رمضان نہ ہو تو کوئی تناقض نہیں ہے۔

(۷) کل اور جزء میں متفق ہوں ، یعنی دونوں جملوں میں موضوع اور جس کے بارے میں کوئی بات کہہ رہے ہو وہ پورے موضوع کے بارے میں کہو یا دونوں میں بعض موضوع کے بارے میں کہو ایسا نہ ہو کہ ایک میں مکمل موضوع کے بارے میں کہا دوسرے میں بعض موضوع سے نفی کرو جیسے مثلاً کہو کہ ہندوستان میں عربی بولی جاتی ہے وار پھر کہو کہ ہندوستان میں عربی نہیں بولی جاتی تو اگر پہلے جملہ میں تم نے ہندوستان بولکر صرف اس کا ایک صوبہ مرد لیا یعنی کیرلا جس میں عربی چلتی ہے اور دوسرے جملہ میں ہندوستان سے مراد صوبہ کیرلا کے علاوہ کوئی تو کوئی تناقض نہیں ہے کیونکہ اتنے ہندوستان میں جتنے میں صوبہ کیرلا ہے عربی بولی جاتی ہے باقی ہندوستان میں عربی نہیں چلتی ہے ہاں اگر دونوں جملوں میں مکمل ہندوستان مراد ہے تب بھی تناقض ہے اور یا دونوں میں صرف صوبہ کیرلا مراد ہے تو اب بھی تناقض ہے۔

(۸) دونوں قضیئے اضافت میں متفق ہوں ، اضافت کے معنی منسوب کرنے اور جوڑنے کے ہیں یعنی ایک جملہ میں جس کے لحاظ سے کسی کو کسی کا بتایا ہے اسی لحاظ سے اس سے اس کی نفی ہو جیسے تم نے کہا کہ زید باپ ہے پھر کہا کہ زید باپ نہیں ہے تو دیکھو تم نے ان دو جملوں میں زید کے باپ ہونے اور نہ ہونے دونوں کو اگر ایک ہی آدمی کے لحاظ سے کہا تب تو تناقض ہے کیونکہ زید ایک ہی آدمی کے لحاظ سے باپ بھی ہو اور اسی کے لحاظ سے باپ بھی نہ ہو یہ محال ہے یقیناً دو میں سے کوئی ایک بات ضرور ہوگی باپ ہوگا یا نہیں ہوگا ہاں اگر مراد یہ ہے کہ زید باپ ہے یعنی عمرو کا اور زید باپ نہیں ہے یعنی خالد کا تو اب تناقض نہیں ہوگا۔

یہ وہ آٹھ چیزیں ہیں جن میں کسی ایک میں اختلاف ہونے سے دونوں قضیے مثبتہ اور منفیہ سچے ہو سکتے ہیں اور ان آٹھ کا نام وُحدَاتِ ثمانیہ (یعنی آٹھ اتفاقات) ہے جن کو کسی نے ایک قطعہ میں جمع کر دیا ہے :

در تناقض ہَشت وَحدَت شرط داں	وحدت موضوع ومحمول ومکاں
وحدت شرط واضافت جزوکل	قُوَّت وفعل است درآخر زماں

ترجمہ:۔ تناقض ہونے کے لئے آٹھ وحدتیں شرط جان تو، موضوع ،محمول ، مکان کا ایک ہونا ،شرط اضافت جز وکل ،قوت وفعل میں ایک ہونا ،اخیر میں زمانہ میں ایک ہونا۔

تنبیہ:۔ بہت سے لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ دوقضیوں میں تناقض کے لئے جو آٹھ چیزوں میں اتفاق ضروری بتایا گیا ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ دونوں جملوں کے موضوع اور محمول میں جو نسبت اور تعلق ہے اس کا ایک ہونا ضروری قرار دو اور دونوں کے موضوع محمول کی نسبت ایک جب ہوگی جبکہ دونوں قضیے آٹھ چیزوں میں متفق ہوں گے کیونکہ مثلاً تم نے کہا کہ زید آیا ہے اور پھر کہا عمرو نہیں آیا تو ان دونوں جملوں میں نسبت بدل گئی کیونکہ یہ تو صحیح ہے کہ دونوں ہی جملوں میں جس چیز کا اثبات ہے وہ بھی آنا ہے اور جس چیز کی نفی ہے وہ بھی آنا ہے لیکن آنا ایک تو ہے زید والا اور ایک ہے عمرو والا ،تو تم نے جس آنے کو ثابت کیا وہ تو زید والا ہوا اور جس کی نفی کی ہے وہ ہوا عمرو والا ،لہذا آنا ایک نہ رہا بلکہ بدل گیا۔

ایسے ہی تم نے کہا کہ زید روزہ رکھتا ہے اگر رمضان آتا ہے اور نہیں رکھتا ہے اگر رمضان نہیں ہوتا تو دیکھو دونوں ہی جملوں میں اثبات ونفی ایک ہی چیز کی ہے یعنی روزہ کی مگر روزہ روزہ میں فرق ہو گیا جسے وہ رکھتا ہے وہ اور روزہ ہے یعنی رمضان والا اور جسے وہ نہیں رکھتا ہے وہ اور روزہ ہے یعنی بے رمضان کا تو اب دیکھئے کہ پہلی مثال میں تناقض اس وجہ سے نہ ہوا کہ جس آنے کی نفی وہ اور، اور جس آنے کا اثبات ہے وہ اور، اور یہ آنے کا اور اور الگ الگ بننا جو ہوا وہ صرف موضوع کے الگ الگ ہونے سے لہذا اگر موضوع ایک ہو جائے گا تو نسبت ایک ہو جائے گی تو حاصل یہ ہے کہ نسبت ایک رہتی ہی جب ہے جبکہ آٹھ مذکورہ چیزوں میں دونوں جملے متفق ہوں۔

اور یاد رکھو کہ نسبت سے مراد موضوع محمول یعنی مبتدا خبر کے درمیان کا تعلق ہے جیسے کہ زید آیا ہے میں زید موضوع ہے اور آیا ہے محمول ہے اور اس آنے کا تعلق جو زید سے جوڑا ہے اسی جوڑ کو نسبت کہہ رہے ہیں ،ایک حسی مثال سے سمجھو کہ مثلاً تم نے کہا زید کے بارے میں کہ وہ میرا رشتہ دار ہے پھر میں نے کہا کہ میرا بھی رشتہ دار ہے تو رشتہ دار دونوں کا بنا لیکن تمہارا رشتہ اور تعلق یا تمہاری نسبت اس سے بیٹا ہونے کی ہو اور میری بھائی ہونے کی تو میری بھی نسبت اور تعلق ہے زید سے اور تمہاری بھی لیکن ہر ایک کی نسبت الگ الگ ہو گئی ،ایسے ہی جب ایک چیز کو کسی کی طرف منسوب کرو گے اور پھر اسی چیز کی کسی اور سے نفی کرو گے تو کہیں گے کہ تناقض نہیں ہے کیونکہ نفی اور نسبت کی ہے اور اثبات اور نسبت کا ،مثلاً زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے میں اس آنے کی نسبت اثبات ہے جو زید کی طرف منسوب ہے اور نفی اس آنے کی بنسبت ہے جو عمرو کی طرف منسوب ہے ،اس لئے جنہوں نے یہ کہا کہ وحدات ثمانیہ کے بجائے وَحدَۃِ وَاحدَہ کافی ہے وہ بھی درست ہے لیکن چونکہ مبتدیوں کو نسبت کے متحد اور مختلف ہونے کا پتہ نہیں چل سکتا جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ کس چیز سے نسبت ایک رہتی ہے اور کس چیز سے بدل جاتی ہے ،اس لئے وُحدَاتِ ثمانیہ کا ذکر ضروری ہے۔

اوراب وحدات ثمانیہ سامنے آنے کے بعد ہم آسانی سے یہ فیصلہ کرسکیں گے کہ نسبت جو متحد نہ رہی وہ کیوں نہ رہی جیسا کہ ابھی اوپر بتا آیا ہوں کہ زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا میں نسبت متحد اس لئے نہ رہی کہ موضوع دونوں جملوں میں بدل گیا ہے یہ دوقضیے مخصوصہ میں تناقض کی شرطوں کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔

دوقضیے محصورہ میں تناقض کا بیان

اور اگر دوقضیے ہوں یعنی تم ایسے جملے بولو کہ جن میں موضوع کلی ہو اور حکم افراد پر ہو اور کتنے افراد پر ہے لفظ ہر یا بعض لگا کر وہ بھی ظاہر کیا گیا ہو تو ایسے جملوں میں تناقض کیا ہوتا ہے اس کے لئے یہ جان لو کہ جتنی آٹھ کی آٹھ شرطیں دوقضیہ مخصوصہ میں تناقض کے لئے تھیں وہ تو ہیں ہی لیکن آٹھوں سے علاوہ ایک اور بھی شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ جب یہ دونوں جملے محصورہ ہوں گے تو یقیناً یا تو کلیہ ہوں گے یا جزئیہ یعنی تو تمام افراد کے لئے ثابت کریں گے یا بعض کے لئے اول کو کلیہ کہتے ہیں دوسرے کو جزئیہ، تو ان دومحصورہ میں یہ شرط ہے کہ دونوں کے دونوں کلیہ بھی نہ ہوں اور نہ دونوں کے دونوں جزئیہ ہوں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر دونوں ہی کلیہ ہو گئے تو تناقض ہونا ضروری نہیں کیونکہ تناقض کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ ایک سچا ہو اور دوسرا جھوٹا ہو حالانکہ بعض دفعہ ایسا ہوگا کہ اگر دونوں کلیہ ہو گئے تو دونوں ہی جھوٹے ہو جائیں گے جیسے کہو کہ ہر حیوان انسان ہے اور پھر نفی والا جملہ بنایا اور کہا کوئی حیوان انسان نہیں، تو ظاہر ہے کہ دونوں باتیں جھوٹی ہیں نہ تو مکمل یہی صحیح کہ ہر حیوان انسان ہے اور نہ مکمل یہ صحیح کہ کوئی حیوان انسان نہیں اسی لئے منطقیوں نے یہ شرط لگادی کہ محصورتین (یعنی دو محصورہ قضیّوں) میں تناقض کے لئے ان میں سے ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ ہونا چاہئے۔

نیز یہاں یہ بھی یاد رہے کہ کلیہ ہونے کی صورت میں ہر دفعہ ایسا نہیں ہوگا کہ تناقض نہ ہو بلکہ ہو بھی جاتا ہے جیسے کہیں کوئی انسان پتھر نہیں ہے اور ہر انسان پتھر ہے ان میں تناقض ہے مگر چونکہ منطق کے قاعدہ عام اور شامل ہیں اس لئے انہوں نے ایسے قاعدے بنائے کہ ہر مثال میں تناقض ہو سکے اور یہ جب ہو سکتا تھا کہ جب دوقضیوں میں سے ایک کلیہ ہو دوسرا جزئیہ، جیسے کہ یہ شرط ہے کہ ایک موجبہ ہو دوسرا سالبہ، ایسے ہی اگر دونوں قضیے صرف جزئیہ ہوں تب بھی تناقض بعض دفعہ نہیں ہوتا جیسے کہ کہیں کہ (بعض حیوان انسان ہیں) اور پھر کہیں کہ (بعض حیوان انسان نہیں) تو دونوں باتیں درست اور صادق ہیں اور تناقض جب ہوتا جبکہ ایک سچی اور ایک جھوٹی ہوتی۔

بہرحال ایسی جگہ میں جس میں موضوع عام[1] اور محمول خاص ہو اگر دونوں کلیہ ہوں یا دونوں ہی جزئیہ ہوں تناقض نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عام سے خاص کی نفی بھی درست ہے اور اثبات بھی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو دونوں قضیے سچے ہوں گے یا دونوں

---

[1] عام کہتے ہیں زیادہ چیزوں پر بولے جانے والے لفظ کو اور خاص کم پر بولے جانے والے جیسا کہ حیوان عام ہے انسان خاص، کیونکہ حیوان ہونا جن چیزوں میں ہے وہ زیادہ ہیں بہ نسبت انسان ہونے والے چیزوں کے۔

جھوٹے ہوں گے، کلیہ کی شکل میں جھوٹے اور جزئیہ کی شکل میں سچے ہوں گے، چنانچہ لوگ عام ہے کافر اور مؤمن سب کو کہتے ہیں اور کافر یہ خاص ہے ایسے ہی مؤمن بھی، تو اگر تم دو کلیے بناؤ اور کہو کہ سب لوگ کافر ہیں اور پھر سب لوگ کافر نہیں، یا کہو کہ سب لوگ مؤمن ہیں پھر کہو کہ سب لوگ مؤمن نہیں تو دونوں قضیے جھوٹ ہوں گے کیونکہ کلیہ اور مکمل دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر دو جزئیہ بناؤ اسی کے تو دونوں باتیں سچی ہوں گی مثلاً کہو کچھ لوگ کافر ہیں کچھ لوگ کافر نہیں یا کچھ لوگ مؤمن ہیں کچھ لوگ مؤمن نہیں تو دونوں باتیں ہی درست ہیں اس لئے منطقیوں نے جو یہ شرط لگائی کہ محصورہ میں تناقض کے لئے ایک کلیہ اور دوسرے کا جزئیہ ہونا ضروری ہے بالکل بجا اور موافق عقل سلیم ہے۔

بہرحال جب یہ معلوم ہے کہ موجبہ کی نقیض سالبہ ہے اور کلیہ کی جزئیہ ہے تو اب تم یہ خود جان گئے ہوں گے کہ موجبہ کلیہ جملہ کی نقیض سالبہ کلیہ نہ ہوگی بلکہ سالبہ جزئیہ، ایسے ہی موجبہ جزئیہ بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ ایک موجبہ ہوتو دوسرے کا سالبہ ہونا فرض ہے لہذا موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے جیسے کہیں ہر انسان جاندار ہے موجبہ کلیہ ہے اس کی نقیض ہے بعض انسان جاندار نہیں ایسے ہی موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ ہے جیسے کہیں بعض انسان جاندار ہیں اس کی نقیض بنے گی کوئی انسان جاندار نہیں ہے۔

بس تم یہ یاد رکھو کہ دو جملوں کو جبکہ وہ محصورہ ہوں اگر نقیض کرنا چاہتے ہو تو ایک اگر موجبہ ہے دوسرے والے کو سالبہ لاؤ اور اگر ایک کلیہ ہے تو دوسرے کو جزئیہ کردو نہ ایجاب میں اتفاق رہے اور نہ سلب میں ایسے ہی نہ کلیہ ہونے میں اور نہ جزئیہ ہونے میں۔

حل سُوالات

ان قضایا کی نقیض بتاؤ اور جو دو قضیے یکجا لکھے جاتے ہیں ان میں تمہارے نزدیک تناقض ہے یا نہیں اگر نہیں تو کونسی شرطیں نہیں۔

(۱) ہر گھوڑا جاندار ہے، **جواب** اس کی نقیض ہے بعض گھوڑے جاندار نہیں ہیں۔

(۲) بعض جانوروں میں سے بکری ہے، **جواب** اس کی نقیض ہے کسی جانوروں میں سے بکری نہیں۔

(۳) کوئی انسان درخت نہیں، **جواب** اس کی نقیض ہے بعض انسان درخت ہیں۔

(۴) عمرو مسجد میں ہے، عمرو گھر میں نہیں ہے، **جواب** ان میں تناقض نہیں ہے کیونکہ مکان ایک ہونے کی شرط ختم ہے۔

(۵) بکر زید کا بیٹا ہے مگر عمرو کا بیٹا نہیں ہے، **جواب** تناقض نہیں ہے کیونکہ اضافت ایک نہ رہی کیونکہ بکر کو بیٹا تو زید کا کہا اور جس کا نہیں کہا وہ عمرو ہے۔

(۶) فرنگی گورا ہے گورا نہیں ہے، **جواب** تناقض ہے اگر فرنگی کے گورا ہونے اور نہ ہونے دونوں سے مراد بدن ہے اور اگر پہلے جملہ میں بدن ہے اور دوسرے میں بال مراد ہوں تو تناقض نہیں کیونکہ شرط جز و کل ختم ہوگئی۔

(۷) ہر انسان جسم ہے، **جواب** اس کی نقیض ہے بعض انسان جسم نہیں۔

(۸) بعض سپید جاندار ہیں، **جواب** اس کی نقیض ہے کوئی سپید جاندار نہیں۔

(۹) بعض جاندار گدھا نہیں ہے، **جواب** اس کی نقیض ہے ہر جاندار گدھا ہے۔

(۱۰) بعض انسان لکھنے والے ہیں، **جواب** اس کی نقیض ہے کوئی انسان لکھنے والا نہیں۔

(۱۱) بعض بکریاں کالی نہیں، **جواب** ہر بکری کالی ہے۔

(۱۲) زید رات کو سوتا ہے زید دن کو نہیں سوتا ہے، **جواب** تناقض نہیں کیونکہ وحدۃ زمان کی شرط ختم ہے۔

سبق پنجم

عکس مستوی کی بحث

عکس کے معنی ہیں الٹا کرنا اور مستوی کے معنی ہیں سیدھا، عکس مستوی کا ترجمہ ہوا سیدھا الٹا کرنا چونکہ عکس کی دو قسمیں ہوتی ہیں (۱) مستوی (۲) نقیض، تو یہاں اس عکس کو بیان کر رہے ہیں جس کو مستوی بولتے ہیں اور جس کو نقیض کہا جاتا ہے اس کو یہاں اس لئے ذکر نہ کیا کہ وہ ذرا مشکل ہے اس کو تم آئندہ بڑی کتابوں میں پڑھ لو گے۔

بہر حال عکس مستوی سے منطقیوں کی کیا مراد ہے اس کو ہم اپنے الفاظ میں تمہیں سمجھاتے ہیں۔

دیکھو بچو! جب ہم کسی کو یہ کہیں کہ یہ ہندوستانی ہے تو ہم اس کا الٹا بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانی یہ ہے، ایسے ہی تم کہو گھوڑے ہنہنانے والے ہوتے ہیں تو اس کا الٹا بھی کہہ سکتے ہو کہ ہنہنانے والے گھوڑے ہوتے ہیں گویا کہ جب کسی کو کچھ بتلاؤ گے مثلاً کہو زید عالم ہے تو جیسے تم نے زید کو عالم کہا ہماری عقل یہ کہتی ہے کہ اس کا الٹا بھی تو درست ہونا چاہئے، یعنی کہ عالم زید ہے، ایسے ہی اگر کہو کہ انسان کاتب ہوتے ہیں ہماری عقل کہتی ہے کہ جب انسان کاتب ہوتے ہیں تو کاتب بھی انسان ہوں گے یہ تو جملہ موجبہ اور مثبتہ کی مثالیں ہیں، سالبہ اور منفیہ کی دیکھو جب کہو کہ کوئی انسان پتھر نہیں ہوتا تو عقل فوراً یہ کہے گی کہ کوئی پتھر بھی انسان نہیں ہوتا ہو گا تو جہاں ایک چیز کو دوسری والی بناؤ گے تو دوسری والی بھی پہلی والی ضرور بنے گی، خواہ وہ پہلے والی چیز دوسری والی حقیقیہ ہو یا فرض کر رکھی ہو مثلاً اگر تم یہ کہو کہ کوئی انسان پڑھا لکھا نہیں ہوتا تو چاہے یہ بات جھوٹی ہے مگر جب تم نے یہ مان لی تو اب اس کا الٹا بھی ماننا پڑے گا کہ کوئی پڑھا لکھا انسان نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کے متعلق یہ کہو گے کہ یہ وہ ہے تو الٹا بھی کہنا پڑے گا کہ وہ یہ ہے اور اگر کسی چیز کے متعلق یہ کہا کہ یہ وہ نہیں ہے تو الٹا بھی ماننا پڑے گا کہ وہ یہ نہیں ہے۔

اب دیکھئے کہ قضیے چار ہیں (۱) سالبہ کلیہ (۲) سالبہ جزئیہ (۳) موجبہ کلیہ (۴) موجبہ جزئیہ، ان میں سے اول یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی ہے یعنی جب کسی مکمل چیز کے بارے میں کہو کہ یہ وہ نہیں ہے تو اس کے الٹے میں بھی مکمل کہنا پڑے گا

کہ وہ یہ نہیں ہے، مثلاً تم نے کہا کہ کوئی انسان بیل نہیں ہوتا تو اس کے الٹے میں کہنا پڑے گا کہ کوئی بیل بھی انسان نہیں ہوا کرتا۔

اور دوسرا یعنی سالبہ جزئیہ کا عکس آتا تو ہے مگر ہر جگہ ٹھیک نہیں آتا کہیں غلط بھی ہو جاتا ہے اور منطقی لوگ جو قاعدہ بیان کرتے ہیں وہ کلی اور ہر جگہ ٹھیک ہونے والا ہونا چاہئے اسی لئے منطقیوں نے سالبہ جزئیہ کے بارے میں کہہ دیا کہ بس یوں سمجھو کہ اس کا عکس آتا ہی نہیں کیونکہ اگر بعض جگہ آیا بھی تو اس کو بھی نہ آنے کے درجے میں کر کے کالعدم شمار کر لیا، مثلاً ہر ایسی مثال میں کہ موضوع عام[1] اور محمول خاص ہو عکس غلط آتا ہے جیسے کہو کہ بعض حیوان انسان نہیں یہ صحیح ہے کیونکہ واقعی بعض حیوان بیل بکری وغیرہ یہ انسان نہیں ہیں لیکن اس کا عکس غلط بیٹھے گا اور وہ یہ ہے بعض انسان حیوان نہیں۔

ایسے ہی کہو کہ بعض لوگ جنتی نہیں یہ صحیح ہے لیکن اس کا الٹا کہ بعض جنتی لوگ نہیں غلط ہو جائے گا اور ہر ایسی مثال میں کہ جس میں موضوع و محمول میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ ہی آ کر صحیح ہو جائے گا جیسے کہیں کہ بعض حیوان ابیض ہیں یہ بھی درست ہے اور اس کا عکس کہ بعض ابیض حیوان نہیں یہ بھی درست ہے ایسے ہی کہ بعض جانور کالے نہیں اس کا عکس ہے کہ بعض کالے جانور نہیں، خیر سالبہ جزئیہ کا عکس کہیں ٹھیک ہوتا ہے کہیں نہیں اور نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ کہیں بھی ٹھیک نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ رسی پانی کھینچنے کے لئے اگر لیں اور وہ کہیں سے خراب کہیں سے ٹھیک تو ہم یہ کہہ دیں گے کہ کہیں سے بھی ٹھیک نہیں ہے واللہ اعلم۔

اور تیسرا یعنی موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے کیونکہ اگر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی لاؤ تو یہ ہر ایسی مثال میں غلط ہو جائے گا کہ جس میں موضوع خاص اور محمول عام ہو مثلا کہو کہ ہر انسان حیوان ہے تو یہ تو ٹھیک ہے لیکن اس کا الٹا کرو کہ ہر حیوان بھی انسان ہے تو یہ غلط ہو جائے گا اس لئے موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ لائیں گے کہ بعض حیوان انسان ہیں تو منطقیوں نے اس چیز کو دیکھتے ہوئے کہ ہر جگہ موجبہ کلیہ تو صحیح نہیں ہوتا ہاں البتہ موجبہ جزئیہ صحیح ہو جاتا ہے یہ بات اپنائی ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہے۔

اور چوتھا یعنی موجبہ جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے اور یہ ہر جگہ صحیح آتا ہے مثلا کہیں کچھ حیوان انسان ہیں اس کا عکس ہے کہ کچھ انسان حیوان ہیں اور دونوں باتیں سچی ہیں اگر تم کو یہ خدشہ لگ رہا ہو کہ کچھ ہی انسانوں کو حیوان بتایا ہے حالانکہ انسان تو سارے ہی حیوان ہیں تو بچو یاد رکھو کہ کچھ کو انسان کہنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے اور باقی نہیں ہیں وہ بھی ہیں بس اتنی سی بات ہے کہ ہم نے ان کچھ کے بارے میں خموشی اختیار کی ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ انسان نہ ہوں۔

---

[1] عام جو زیادہ چیزوں پر صادق آئے، خاص جو کم پر صادق آئے۔

حل سُوالات

قضایا مذکورہ ذیل کے عکس کاغذ پر لکھو

(۱) ہر انسان جسم ہے، **جواب** بعض جسم انسان ہیں۔

(۲) کوئی گدھا بے جان نہیں ہے، **جواب** کوئی بے جان گدھا نہیں ہے۔

(۳) کوئی گھوڑا عاقل نہیں ہے، **جواب** کوئی عاقل گھوڑا نہیں ہے۔

(۴) ہر حریص ذلیل ہے، **جواب** بعض ذلیل حریص ہیں۔

(۵) ہر قناعت کرنے والا عزیز ہے، **جواب** بعض عزیز قناعت کرنے والے ہیں۔

(۶) ہر نمازی سجدہ کرنے والا ہے، **جواب** بعض سجدہ کرنے والے نمازی ہیں۔

(۷) ہر مسلمان خدا کا ایک جاننے والا ہے، **جواب** بعض خدا کو ایک جاننے والے مسلمان ہیں۔

(۸) بعض مسلمان نماز نہیں پڑھتے، **جواب** بعض نماز نہ پڑھنے والے مسلمان ہیں۔

(۹) بعض مسلمان روزہ رکھتے ہیں، **جواب** بعض روزہ رکھنے والے مسلمان ہیں۔

(۱۰) بعض مسلمان نمازی ہیں، **جواب** بعض نمازی مسلمان ہیں۔

سبق ششم

حجت کی قسمیں

حجۃ، اس کی تعریف:۔ تصدیقات کی بحث کے سبق اول میں آچکی ہے کہ ان دو جانی ہوئی تصدیقوں کو حجت کہتے ہیں جن سے نا جانی ہوئی تصدیق اور بات کا علم ہوتا ہے، چونکہ حجت دراصل قضیے اور جملے ہوتے ہیں اس لئے حجت کی تعریف کے بعد حجت کی قسموں کو ذکر کرنے کے بجائے قضیوں کی بحث شروع کر دیتی تھی کہ قضیے کتنی طرح کے ہوتے ہیں اور یہ بحث عکس مستوی کے بیان پر ختم ہوئی اب یہاں اس سبق ششم میں اسی حجت کی قسمیں نکالی ہیں جو تین ہیں (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل۔

قیاس:۔ ایسی مرکب کلام کو کہتے ہیں جو ایسے دو یا زیادہ قضیوں اور جملوں سے مل کر تیار ہو کہ اگر ہم ان جملوں اور قضیوں کو مان لیں تو ہمیں ان کے ماننے سے ایک اور قضیہ (جملہ) بھی ماننا پڑے، پھر یہ دو قضیے جن کے ماننے سے تیسرا بھی ماننا پڑے گا خواہ جھوٹے ہوں، جیسے مثلاً ہم اگر یہ دو بات مان لیں (۱) زید دلی کا ہے (۲) دلی کا آدمی ہوشیار ہوتا ہے، تو ان دو باتوں کو ماننے کے بعد چاہے یہ دونوں جھوٹی ہوں یا سچی اب یہ تیسری بات ماننی ضروری ہو جائے گی کہ زید ہوشیار ہے، اب یاد رکھو کہ وہ دو جملے جن کے ماننے

پر تیسرے جملے کو ماننا پڑتا ہے قیاس کہلاتے ہیں اور یہ تیسرا قضیہ اور جملہ جس کو ماننا لازم ہو جاتا ہے نتیجۂ قیاس کہتے ہیں، جیسے اس گذشتہ مثال میں زید دلی کا ہے دلی کا ہر آدمی ہوشیار ہوتا ہے، قیاس ہے اور زید ہوشیار ہے نتیجۂ قیاس ہے۔

اب دیکھو قیاس میں ہمیشہ کم از کم دو قضیے اور جملے ہوتے ہیں ان میں سے پہلا قضیہ اور جملہ جو ہے اس کو بھی مقدمہ کہتے ہیں اور دوسرا جملہ جو ہے اس کو بھی مُقَدَّمَہ کہتے ہیں گویا قیاس کے دو جزء اور دو حصے بنے اوّل جملہ ایک حصّہ اور جزء ہے دوسرا جملہ دوسرا حصّہ اور جزء ہے اور ان میں سے ہر ایک کو منطق کی اصطلاح میں مُقدمہ کہا جاتا ہے جیسے (زید دلّی کا ہے) ایک مقدمہ بنا، اور (دلی کا ہر آدمی ہوشیار ہوتا ہے) دوسرا مقدمہ بنا، پھر دیکھو بچو! قیاس میں دو قضیے ہوتے ہیں اور یہ تم پہلے سے جانتے ہی ہو کہ ہر قضیے میں دو چیز ہوتی ہیں (۱) موضوع (۲) محمول جن کو اہل نحو مبتدا خبر کہتے ہیں، چنانچہ زید دلی کا ہے پہلا قضیہ ہے اس میں زید موضوع ہے اور دلی کا ہے محمول ہے اور دلی کا ہر آدمی ہوشیار ہوتا ہے اس میں دلی کا ہر آدمی موضوع بنا اور ہوشیار ہوتا ہے محمول ہے تو منطقیوں نے دونوں جملوں کا اکھٹا نام تو قیاس رکھا اور الگ الگ جملہ کا نام مقدمہ رکھا پھر ان دونوں جملوں میں ایک چیز تو ایسی ہوگی کہ اس کا ذکر اول جملہ میں بھی ہوگا دوسرے میں بھی، پھر خواہ یہ چیز اول ثانی دو جملوں میں محمول بن رہی ہو یا دونوں میں موضوع یا اول میں محمول دوسرے میں موضوع یا اس کا الٹا کہ اول میں موضوع دوسرے میں محمول ہو جیسے ہماری مثال مذکور میں دلی کا پہلے جملہ میں بھی ہے دوسرے میں بھی ہے اس کو اہل منطق حداوسط کہتے ہیں، اب آگے حداوسط کے بعد پہلے جملہ میں جو چیز باقی رہتی ہے اس کو اصغر کہیں گے اور دوسرے میں جو باقی رہتی ہے اکبر کہتے ہیں جیسے مثال مذکور میں دلی کا ہے اور دلی کا ہر آدمی یہ دونوں حداوسط ہو گئے، آگے پہلے جملہ میں زید بچا اس کو اصغر کہیں گے اور دوسرے جملہ میں ہوشیار ہوتا ہے بچا اس کو اکبر کہیں گے اور جس جملہ میں اصغر کا ذکر ہو (یعنی قیاس کا پہلا جملہ جس کو مقدمہ بھی کہا جاتا) اہل منطق کے یہاں صغریٰ کہا جاتا ہے اور جس جملہ میں اکبر کا ذکر ہو یعنی قیاس کا دوسرا جملہ اس کو اہل منطق کبریٰ کہتے ہیں۔

بچو! ان اصطلاحوں کو ٹھیک سے ذہن نشین کر لو آگے بڑی کتابوں میں ان کا یاد ہونا بہت مفید ہوگا اب ہم کتاب میں ذکر شدہ مثال کو سمجھاتے ہیں۔

کہ ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے یہ دو جملے ہیں جن کو قیاس کہیں گے اور پھر ان دو کے ماننے سے ہمیں یہ تیسرا جملہ کہ ہر انسان جسم ہے کو جو ماننا پڑے گا نتیجہ قیاس کہلائے گا، پھر قیاس کے پہلے جزء یعنی پہلے جملہ ہر انسان جاندار ہے کو مقدمہ کہیں گے مگر اوّل اسی طرح دوسرے جملے اور ہر جاندار جسم ہے کو بھی مقدمہ کہیں گے مگر ثانی اور پہلے جملہ اور دوسرے جملہ میں جو چیز مکرر ہے یعنی جاندار اس کو حداوسط کہیں گے اور اس حداوسط کے علاوہ اوّل جملہ میں جو باقی بچ رہا ہے یعنی ہر انسان اس کو اصغر کہیں گے اسی طرح دوسرے جملہ میں حداوسط کو چھوڑ کر جو باقی ہے یعنی جسم ہے اس کو اکبر کیں گے اور جس جملہ میں اصغر (یعنی ہر انسان) کا تذکرہ ہے اور وہ پہلا جملہ (ہر انسان جاندار ہے) ہے اس کو صغریٰ کہیں گے اور جس میں اکبر (یعنی جسم ہے) کا تذکرہ ہے اور وہ دوسرا جملہ (ہر انسان جسم ہے) ہے اس کو کبریٰ کہیں گے۔

تنبیہ:۔ جو کچھ اوپر بتایا گیا ہے وہی کچھ اس سبق میں سمجھانا ہے اور سمجھانے کا جو طریقہ ہم نے اپنایا ہے وہ ان شاء اللہ زیادہ سہل ہوگا کیونکہ تمہاری کتاب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ نتیجہ کے اندر جو موضوع ہو''اصغر نام رکھا جاتا ہے''اور جو محمول ہو اکبر نام رکھا جاتا ہے ایسے ہی آگے چل کر کہا ہے کہ جس مقدمہ میں اصغر (نتیجہ کے موضوع) کا ذکر ہو اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور جس مقدمہ میں اکبر (نتیجہ کے محمول) کا ذکر ہو اس کو کبریٰ کہتے ہیں۔

اس عبارت میں اصغر، اکبر اور صغریٰ کبریٰ کی جو تعریف کی ہے یہ جلدی سے مبتدیوں کے ذہن میں بیٹھنی مشکل ہے کیونکہ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصغر نتیجہ کے موضوع کو کہتے ہیں اور اکبر نتیجہ کے محمول کو، حالانکہ نتیجہ تو بعد میں نکلتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے نتیجہ کو نکالو پھر اس نتیجہ میں یہ دیکھو کہ کون موضوع ہے اور کون محمول تب کہیں جا کر یہ طے ہوگا کہ قیاس میں اصغر کون ہے اور اس کے بعد پھر یہ جانا جائے گا کہ صغریٰ وہ جملہ بنا جس میں اصغر کا ذکر ہے اور کبریٰ وہ قضیہ بنا جس میں اکبر کا ذکر ہے، اس لئے آسان طریقہ بس یہ ہے کہ یوں کہو کہ قیاس کے دونوں قضیوں اور مقدموں میں جو چیز پہلے مقدمہ میں بھی ہے دوسرے میں بھی ہے اس کو حداوسط کہتے ہیں اس حداوسط کے علاوہ اول جملہ میں جو چیز باقی رہ گئی اس کو اصغر اور دوسرے جملہ میں جو باقی رہ گئی اس کو اکبر کہیں گے، پھر جس جملہ میں اصغر ہو اس جملہ کو صغریٰ اور جس میں اکبر کا ذکر ہو اس جملہ کو کبریٰ کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصغر ہمیشہ اول جملہ میں ہوتا ہے اکبر دوسرے میں، اس لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ قیاس کا مقدمہ اول صغریٰ ہے اور مقدمہ ثانی کبریٰ کہلاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ:۔ قیاس سے نتیجہ نکالنا ہو تو بہت آسان طریقہ ہے کہ وہ چیز جو پہلے جملہ میں بھی ہے اور دوسرے جملہ میں بھی ہے یعنی حداوسط کو حذف کر دو اور پھر پہلے جملہ میں باقی رہنے والی چیز کو موضوع بنا دو اور دوسرے جملہ میں باقی ہونے والی کو محمول بنا دو ان موضوع محمول سے جو قضیہ اور جملہ تیار ہوگا وہی قیاس کا نتیجہ ہوگا جیسے ہم نے جو مثال شروع میں دی تھی، زید دلّی کا ہے دلّی کا ہر آدمی ہوشیار ہوتا ہے میں نتیجہ آئے گا زید ہوشیار ہے، ایسے ہی کہیں بکر دیوبند کا ہے اور دیوبند کا ہر آدمی پڑھا لکھا ہوتا ہے اس قیاس میں خط کشیدہ مکرر ہے جو حداوسط ہے اس کو حذف کر کے اوّل جملہ میں باقی بچا (بکر) اس کو جوڑا دوسرے جملہ کے باقی ماندہ (پڑھا لکھا ہوتا ہے) سے بس یہی نتیجہ ہے، ایسے ہی ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے میں خط کشیدہ مکرر ہے اور حداوسط اس کو حذف کر کے ہر انسان جسم ہے نتیجہ کہلائے گا۔

اشکالِ اربعہ کا بیان

دیکھو بچو! قیاس کی تعریف اور اس کے اجزاء کے نام نیز نتیجہ نکالنے کا طریقہ تو تم جان گئے اب ایک ضروری چیز اور بھی تمہیں سمجھنی ہے جو یہ ہے کہ ہم نے پیچھے یہ بیان کیا ہے کہ قیاس کے دو قضیوں اور مقدموں میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے کہ جو قیاس کے اول اور

دوسرے دونوں ہی قضیوں میں پائی جاتی ہے یعنی حداوسط اوراس حداوسط کے علاوہ اول جملہ میں باقی رہتی چیز کو اصغر اور دوسرے جملہ میں باقی بچتی کو اکبر کہتے ہیں تو یہ مکرر آنے والی چیز (حداوسط) جب پہلے جملہ میں اصغر کے ساتھ ملے گی اور دوسرے میں اکبر کے ساتھ تو اس کی چار صوت ہونگی عقلاً، اس طرح کہ (۱) حداوسط دونوں جملوں میں اصغر، اکبر کے بعد آئے (۲) دونوں جملوں میں اصغر، اکبر سے پہلے آئے (۳) اول میں اصغر سے پہلے دوسرے میں اکبر کے بعد (۴) اول میں اصغر کے بعد دوسرے میں اکبر سے پہلے، اول صورت کو شکل ثانی دوسری کو شکل ثالث تیسری کو شکل رابع چوتھی کو شکل اول کہتے ہیں ان کی مثالیں علی الترتیب یہ ہیں:

(۱) ہر انسان جاندار ہے اور ہر کوئی پتھر جاندار نہیں، دیکھو پہلے جملہ اور دوسرے دونوں میں حداوسط جو خط کشیدہ ہے بعد میں آرہا ہے کیونکہ اول جملہ میں (ہر انسان) اصغر ہے جو پہلے ہے، اسی طرح دوسرے میں ہر کوئی پتھر اکبر ہے جس کے بعد خط کشیدہ حداوسط ہے (اور یہ شکل اوّل کی مثال ہے)۔

(۲) ہر انسان جاندار ہے اور بعض انسان لکھنے والے ہیں اس میں دونوں جملوں میں حداوسط خط کشیدہ ہے اور اصغر و اکبر سے پہلے ہے کیونکہ جاندار ہے اصغر ہے اور لکھنے والے ہیں اکبر ہے (یہ شکل ثانی کی مثال ہے)۔

(۳) ہر انسان جاندار ہے اور بعض لکھنے والے انسان ہیں اس قیاس میں خط کشیدہ حداوسط پہلے جملہ میں اصغر سے پہلے اور دوسرے میں اکبر کے بعد ہے (یہ شکل ثالث کی مثال ہے)۔

(۴) ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے، اس میں خط کشیدہ حداواسط ہے جو اول جملہ میں اصغر کے بعد ہے اور دوسرے میں اکبر سے پہلے ہے اور یہ شکل رابع کی مثال ہے۔

تو بچو یاد رکھو کہ قیاس چار طرح کا ہو گیا کیونکہ حدواسط کے اصغر اور اکبر کے ساتھ ملنے کے بعد اوپر مذکورہ چار صورتیں اور شکلیں بنتی ہیں، قیاس کو ان چاروں میں سے جونسی بھی ہیئت حاصل ہوگی وہ قیاس کی ایک شکل کہلائے گی اور ان چاروں کو اشکال اربعہ کہتے ہیں، شکل دراصل اسے ہی کہتے ہیں کہ ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملانے اور ان کے آگے پیچھے رکھنے سے جو ہیئت حاصل ہو، مثلاً اگر ہم کہیں جَاءَ زَیدٌ اس میں جآء پہلے زید بعد میں ہے اور ایک اس کا الٹا کہیں زَیدٌ جَاءَ تو دونوں کی ہیئت بدل گئی، چنانچہ اول جملہ فعلیہ کہلائے گا دوسرا جملہ اسمیہ، کیونکہ جملہ میں فعل پہلے آئے فعلیہ کہلاتا ہے اسم آئے تو اسمیہ کہلاتا ہے، اسی طرح یہاں پر جب حداوسط اصغر اکبر دونوں کے بعد ہوگا تو قیاس اور شکل کا ہو جائے گا اور جب اول سے پہلے دوسرے سے بعد میں یا اس کا الٹا تو اور شکل ہوگی بہر حال یہ کل چار شکلیں ہوگئی ہیں جن کی مثالیں تو اوپر آچکی ہیں مگر ہم نے مثالوں میں صرف قیاس کا ذکر کیا ہے، نتیجہ چھوڑ دیا تھا اس لئے ہم ہر شکل کی مثال تمہاری کتاب کی ترتیب پر ذکر کرتے ہیں، چنانچہ دیکھو!

شکل اول:۔ ہرانسان جاندار ہے، ہر جاندار جسم ہے، نتیجہ ہر انسان جسم ہے۔

شکل ثانی:۔ ہرانسان جاندار ہے ہر کوئی پتھر جاندار نہیں ، نتیجہ کوئی انسان پتھر نہیں ہے۔

شکل ثالث:۔ ہرانسان جاندار ہے ،بعض انسان لکھنے والے ہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے ہیں۔

شکل رابع:۔ ہرانسان جاندار ہے اور بعض لکھنے والے انسان ہیں نتیجہ بعض جاندار لکھنے والے ہیں۔

تنبیہ:۔ (۱) ہر مثال میں خط کشیدہ حداوسط ہے۔

تنبیہ:۔ (۲) دیکھوان چاروں مثالوں میں نتیجہ الگ الگ ہے ہم نے اوپر فائدہ میں نتیجہ نکالنے کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ حداوسط حذف کردو باقی بچتا نتیجہ ہے، فقط اتنی بات جاننے سے ہر شکل کا نتیجہ تم سے نہیں نکل سکتا، چنانچہ یہ نتیجے مختلف کیوں ہیں یہ بھی تمہاری سمجھ میں نہ آرہا ہوگا اس لئے مزید یہ بھی یادرکھو کہ جب قیاس کے دونوں جملوں (صغری، کبریٰ) میں ایک موجبہ (مثبتہ) اور دوسرا سالبہ (منفی ہو) تو نتیجہ سالبہ آتا ہے اور اگر ایک کلیہ ہو اور دوسرا جزئیہ ہو تو جزئیہ نتیجہ آئے گا اور اگر دونوں ہی موجبہ ہوں تو پھر موجبہ آجائے گا، ایسے ہی اگر دونوں ہی کلیہ ہوں تو کلیہ آئے گا۔

دیکھو! اب تم سمجھ جاؤ گے کہ پہلی شکل کا نتیجہ موجبہ کلیہ کیوں آیا ہے دوسرے کا سالبہ کلیہ اور تیسری چوتھی کا موجبہ جزئیہ کیوں آیا ہے مگراب بھی اس خوش فہمی میں مت رہنا کہ تم سے نتیجہ نکالنا آ گیا بلکہ منطقیوں نے ہر شکل کے صحیح نتیجہ دینے کی اور بھی شرطیں ذکر کی ہیں جوان شاءاللہ تم بڑی کتابوں، مرقات، شرح تہذیب، قطبی وغیرہ میں پڑھو گے بغیر ان شرائط کے بھی نتیجہ صحیح نکلنا مشکل ہوتا ہے، ہم یہاں صرف شکل اول کے صحیح نتیجہ دینے کی جو شرط ہے اس کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تمہیں یہ اندازہ ہو سکے کہ شرائط نہ ہونے پر نتیجہ کیوں کر غلط ہو سکتا ہے۔

یہ تو آپ جان چکے ہیں کہ شکل اول قیاس کی یہ ہے کہ حداوسط پہلے قضیہ (صغری) میں اصغر کے بعد ہو اور دوسرے قضیہ کبری میں اکبر کے بعد ہو یعنی کہ حداوسط صغری میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو، جیسے یہ لڑکا دیوبندی ہے اور ہر دیوبندی پڑھا لکھا ہے نتیجہ آیا یہ لڑکا پڑھا لکھا ہے، دیکھو اس میں پہلا قضیہ یہ لڑکا دیوبندی ہے صغریٰ اور دوسرا ہر دیوبندی پڑھا لکھا ہوتا ہے کبریٰ کہلائے گا تو منطقی یہ کہتے ہیں کہ شکل اول میں صغری موجبہ یعنی مثبتہ ہونا چاہئے اور کبریٰ کلیہ ہو جزئیہ نہ ہو ورنہ نتیجہ حاصل ہونا مشکل ہوگا، کیسے مشکل ہوگا؟ اس کو سمجھئے کہ:

قیاس سے دراصل ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ اکبر کی اصغر کی طرف نسبت ایجابی ہے یا سلبی مثلاً مثال مذکور میں یہ لڑکا اصغر ہے، اور پڑھا لکھا ہے اکبر ہے، تو قیاس بنانے سے پہلے ہمیں یہ علم نہیں ہے کہ اس اکبر (پڑھے ہونے کا) تعلق اصغر (یہ لڑکا) سے نفیاً ہے یا اثباتاً یعنی ہم یہ نہیں جانتے کہ آیا یہ لڑکا پڑھا لکھا ہے یا بے پڑھا لکھا اور محض اصغر و اکبر سے یہ معلوم ہونا مشکل ہے کیونکہ یہی تو ہم جاننا چاہتے ہیں کہ یہ لڑکا پڑھا لکھا ہے یا نہیں اس لئے لامحالہ اصغر و اکبر کے علاوہ کوئی تیسری چیز ایسی ہونی چاہئے جس کا اصغر و اکبر دونوں سے تعلق ہو اور وہ حداوسط ہے جیسے اس مثال میں دیوبندی ہے اور ہر دیوبندی حداوسط ہے جس کا تعلق طرفین اصغر اور اکبر دونوں ہی سے ہے

کیونکہ دیوبندی ہے یہ ثابت ہورہا ہے (یہ لڑکے) کے لئے جو اصغر ہے اور ہر دیوبندی (حداوسط) کے لئے ثابت ہورہا ہے پڑھا لکھا ہونا، جو اکبر ہے تو گویا جب ہم نے اس لڑکے کو دیوبندی کہا اور پھر ہر دیوبندی کو پڑھا لکھا بتایا تو اب ہمیں علم ہوگیا کہ یہ بھی پڑھا لکھا ہے۔

تو دیکھو اگر صغریٰ موجبہ نہ ہو یعنی اس لڑکے کو دیوبندی نہ کہیں بلکہ قیاس یوں بنائیں یہ لڑکا دیوبندی نہیں ہے اور ہر دیوبندی پڑھا لکھا ہوتا ہے تو نتیجہ صحیح نہ آئے گا کیونکہ جب یہ لڑکا دیوبندی ہی نہیں بنا تو اس کا پڑھا لکھا ہونا بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ جن کو تم نے پڑھے لکھے بتایا وہ اہل دیوبند ہیں اور یہ ان میں سے نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ شکل اول میں صغری موجبہ ہو یعنی محمول کو موضوع کے لئے ثابت کرر کھا ہو ورنہ تو اصغر حداوسط میں داخل نہ ہوگا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر اصغر کے لئے اکبر بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ اکبر اولاً تو ثابت ہوتا ہے حداوسط کے لئے اور پھر چونکہ حداوسط خود ثابت ہوتا ہے اصغر کے لئے لہذا جو چیز حداوسط کے لئے ثابت ہوگی وہ اصغر کے لئے بھی از خود ثابت ہوجائے گی۔

چنانچہ مثال مذکور میں اکبر یعنی پڑھا لکھا ہونا ثابت ہوا حداوسط یعنی دیوبندی کے لئے اور پھر یہ حداوسط یعنی دیوبندی ثابت ہوا اصغر یعنی یہ لڑکے کے لئے اور جو چیز دیوبندی یعنی حداوسط کے لئے ثابت تھی یعنی اکبر اور پڑھا لکھا ہونا وہ اس اصغر (یہ لڑکے) کے لئے بھی ثابت ہوگئی۔

ایسے ہی اگر قیاس میں کبریٰ کلیہ نہ رہے بلکہ جزئیہ کردیں مثلاً قیاس یوں بنائیں، یہ لڑکا دیوبندی ہے اور بعض دیوبندی پڑھے لکھے ہوتے ہیں تو اب بھی اس لڑکے کا پڑھا لکھا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ تو صحیح ہے کہ یہ لڑکا دیوبندی ہے اور دیوبندیوں کے لئے تم نے پڑھا لکھا ہونا ثابت کیا ہے لیکن چونکہ سب کے لئے ثابت نہ کیا اس لئے بہت ممکن ہے کہ یہ لڑکا دیوبندیوں میں سے ان میں سے نہ ہو جن کے لئے پڑھا لکھا ہونا ثابت کرر ہے ہو بلکہ ان دیوبندیوں میں سے ہو جو پڑھے لکھے نہیں ہوتے لہذا یقین جب ہی ہوگا جبکہ ہر دیوبندی کو پڑھا لکھا کہو یعنی کبریٰ اور دوسرا جملہ کلیہ ہونا چاہیئے تاکہ یقین کے ساتھ اکبر حداوسط کے لئے ثابت ہوجائے اور پھر حداوسط اصغر کے لئے ثابت ہوجائے، بہرحال ضروری ہے کہ شکل اول صغری موجبہ رہے اور کبریٰ کلیہ رہے۔

اشکال اربعہ کی ترتیب کی حکمت

ہم بتا چکے ہیں کہ قیاس کے پہلے قضیہ میں حداوسط کے علاوہ کو اصغر کہتے ہیں جس طرح کہ دوسرے قضیہ میں حداوسط کے علاوہ باقی ماندہ کو اکبر کہتے ہیں، پھر قیاس میں تو یہ اصغر و اکبر عام ہیں کہ چاہے موضوع بنتے ہوں یا محمول بنتے ہوں لیکن جب ہم نتیجہ نکالیں گے تو ضروری ہے کہ اصغر موضوع بنے اور اکبر محمول بنے، چنانچہ اشکال اربعہ کی مثالوں میں (جو گذر چکی ہیں) غور کر کے دیکھو کہ قیاس میں رہتے ہوئے تو اصغر کبھی موضوع بن گئے اور کبھی محمول اور یہی تبدیلی حداوسط میں بھی ہوتی رہتی ہے کہ کسی شکل میں موضوع ہے دونوں قضیوں میں اور کسی شکل میں دونوں میں محمول اور کسی میں اول قضیہ میں موضوع دوسرے میں محمول اور کسی شکل میں اس کا الٹا لیکن نتیجہ جب آیا تو ہر شکل میں

اصغر حداوسط حداوسط اکبر
ہمیشہ اصغر کوموضوع پاؤگے اور اکبر کو محمول دیکھو (۱) ہر انسان، جاندار ہے، اور ہر جاندار، جسم ہے میں نتیجہ (ہر انسان جسم ہے) یہ شکل اول کی مثال ہے اس کے اندر تو قیاس میں رہتے ہوئے بھی اصغر موضوع ہی ہے اور اکبر محمول ہے۔

اصغر، حداوسط، اکبر، حداوسط، اصغر، اکبر
(۲) ہر انسان، جاندار ہے، ہر کوئی پتھر، جاندار نہیں، ہیں نتیجہ ہے، کوئی انسان، پتھر نہیں، ہے یہ شکل ثانی کی مثال ہے جس میں اصغر تو قیاس اور نتیجہ دونوں ہی میں موضوع ہے، مگر اکبر قیاس میں موضوع ہے اور نتیجہ میں محمول ہے۔

حداوسط اکبر حداوسط اکبر اصغر اکبر
(۳) ہر انسان، جاندار ہے، بعض انسان، لکھنے والے ہیں، نتیجہ بعض جاندار، لکھنے والے ہیں، یہ شکل ثالث کی مثال ہے جس میں اصغر قیاس میں تو محمول ہے مگر نتیجہ میں موضوع بن رہا ہے اور اکبر دونوں جگہ ہی محمول ہے۔

حداوسط اصغر اکبر حداوسط اصغر اکبر
(۴) ہر انسان، جاندار ہے، اور بعض لکھنے والے، انسان ہیں نتیجہ بعض جاندار، لکھنے والے ہیں یہ شکل رابعہ کی مثال ہے جس میں اصغر قیاس میں محمول ہے نتیجہ میں موضوع اس میں اکبر قیاس میں موضوع ہے اور نتیجہ میں محمول ہے۔

یہیں سے تم یہ بات بھی سمجھ جاؤگے کہ منطقیوں نے جو شکلوں کی ترتیب یہ رکھی ہے کہ جس قیاس میں اصغر و اکبر مثل نتیجہ کے موضوع محمول ہو رہے ہوں اس کو شکل اول کہا یہ کیوں کہا وجہ یہ ہے کہ اس شکل میں اصغر و اکبر جیسے قیاس میں موضوع محمول تھے ایسے ہی نتیجہ میں آکر موضوع محمول بن گئے تو چونکہ اس میں کامل مطابق اور موافقت ہے اسلئے یہ شکل مستحق تھی کہ اس کو شکل اول کہا جائے اور جس قیاس میں اصغر تو نتیجہ کی طرح قیاس میں موضوع ہی ہو مگر اکبر قیاس میں تو موضوع ہے اور نتیجہ میں محمول اس کو شکل ثانی کہا، کیونکہ نتیجہ میں اصغر کا درجہ بنسبت اکبر کے زیادہ ہے تو چونکہ نتیجہ کے افضل جزء کی ترتیب قیاس والی رہی اس لئے اس کو شکل ثانی کہا گیا اور جس قیاس میں اس کا الٹا ہو گیا کہ اکبر تو مثل قیاس کے نتیجہ میں بھی محمول ہو مگر اصغر قیاس میں محمول ہو گیا اور نتیجہ میں ممنوع اس کو شکل ثالث کہا ہے کیونکہ نتیجہ کا گھٹیا جزء یعنی اکبر قیاس میں مثل نتیجہ کے محمول ہے، بخلاف شکل رابع کے کہ اس کے نتیجہ میں نہ تو اصغر قیاس والی ترتیب پر رہتا ہے اور نہ اکبر بلکہ معاملہ الٹا ہوتا ہے کہ اگر اصغر قیاس میں محمول تھا تو نتیجہ میں موضوع ہے اور اکبر قیاس میں موضوع تھا تو یہاں نتیجہ میں آنے کے بعد محمول ہوتا ہے۔

اصغر، اکبر، حداوسط کی وجہ تسمیہ

حداوسط کو حداوسط کیوں کہا جاتا ہے یہ تو معلوم ہو ہی گیا کہ چونکہ یہ اوسط ہوتا ہے اکبر کو اصغر تک پہونچانے کا جیسا کہ مثال آچکی ہے کہ یہ لڑکے (جو اصغر ہے) کے لئے اکبر یعنی پڑھا لکھا ہونا ثابت ہوا ہے بواسطہ حداوسط یعنی دیوبندی ہونے کے ایسے ہی ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے میں ہر انسان جسم ہے نتیجہ ہے جس میں ہر انسان (اصغر) کے لئے اکبر (جسم ہونا) ثابت ہو رہا ہے بواسطہ حداوسط (جاندار ہونے) کے، پہلے جاندار بنا اور پھر ہر جاندار جسم دار بنا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انسان بھی جسم دار ہو گیا۔

اب ہے مسئلہ اصغرا کبر کا، تو دیکھوابھی بتا چکے ہیں کہ قیاس میں جو چیز اصغر ہوتی ہے وہ ہی نتیجہ میں آ کر موضوع ہے، ایسے ہی قیاس میں جوا کبر ہوتا ہے وہی نتیجہ میں محمول ہے اورا کثر آپ ایسا پائیں گے کہ موضوع جو چیز بنتی ہے وہ چھوٹی ہوتی ہے یعنی اس کے افراد کم ہوتے ہیں اور اس کا مفہوم کم چیزوں میں پایا جاتا ہے اور محمول جو بنتی ہے وہ بڑی ہوتی ہے یعنی اس کا مفہوم زیادہ چیزوں میں ہوگا اوراس کے افراد زیادہ ہوتے ہیں، چنانچہ اوپر کی دونوں مثالوں میں دیکھو نتیجہ تھا یہ لڑکا پڑھا لکھا ہے اس میں یہ لڑکا اصغر ہے جس سے مراد خاص وہ لڑکا ہے جس کی طرف یہ سے اشارہ ہے اور پڑھا لکھا ہے یہ اکبر ہے جو اس لڑکے کے لئے ثابت کیا ہے اور ظاہر ہے کہ پڑھا لکھا ہونا ایسا مفہوم ہے جو ہر پڑھے لکھے میں پایا جاتا ہے لہذا پڑھا لکھا ہونا جن پر بولیں گے وہ بہت لہذا اس کو اکبر کہیں گے کیونکہ اس کے افراد زیادہ ہیں اور یہ لڑکا اصغر کہلائے گا۔

ایسے ہی دوسری مثال میں، نتیجہ ہے ہر انسان جسم ہے، اس میں ہر انسان اصغر ہے کیونکہ ہر انسان میں سب انسان آ گئے لیکن جسم ہے اکبر ہے، کیونکہ جسم ہونا جن چیزوں میں ہے وہ ان سے بھی زیادہ ہیں جن میں انسان ہونا پایا جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اکثر موضوع نتیجہ میں خاص ہوتا ہے یعنی کم افراد والا اس لئے اس کو اصغر کہا ہے اور محمول اکثر نتیجہ میں عام ہوتا ہے یعنی زیادہ افراد والا اس لئے اس کو اکبر کہا ہے۔

نیز یاد رہے کہ ہم نے جو یہ کہا کہ نتیجہ کا موضوع اکثر خاص ہوتا ہے اور محمول عام، اکثر اس لئے کہا کہ ہر جگہ یہ بات نہیں ہوتی ہے بلکہ کہیں موضوع محمول برابر بھی ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان ناطق و کل ناطق ضاحك ،نتیجہ کل انسان ضاحك ،اس میں انسان موضوع ضاحک محمول ہے اور دونوں کے افراد جن پر یہ صادق آتے ہیں برابر ہیں ایسے ہی کہیں موضوع عام ہو جاتا ہے اور محمول خاص جیسے کہیں بعض الحیوان انسان و کل انسان ضاحك ،نتیجہ بعض الحیوان ضاحك اس میں الحیوان موضوع ہے کے افراد زیادہ ہیں اور ضاحک محمول ہے جس کے افرد کم ہیں اور یہ پہلے آ ہی چکا ہے کہ جس مقدمہ میں اصغر کا تذکرہ ہو اس کو صغریٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ اصغر والا ہے اور جس میں اکبر کا تذکرہ ہو اسکو کبریٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ اکبر والا ہے واللہ اعلم۔

حل سُوالات

ذیل میں چند قیاس لکھے جاتے ہیں ان میں اصغر و اکبر و حد اوسط و صغریٰ و کبریٰ کو پہچان کر بتاؤ اور نتائج بھی بتاؤ؟۔

(۱) ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق جسم ہے، **جواب** پہلا خط کشیدہ اصغر دوسرا خط کشیدہ اکبر ہے اور بے خط کشیدہ **مکمل** حد اوسط ہے ور پہلا قضیہ صغریٰ ہے دوسرا کبریٰ ہے، نتیجہ ہے ہر انسان جسم ہے۔

(۲) ہر انسان جاندار ہے اور کوئی جاندار پتھر نہیں ، **جواب** پہلا خط کشیدہ اصغر اور دوسرا خط کشیدہ اکبر ہے باقی حد اوسط ہے، پہلا قضیہ یعنی ہر انسان جاندار ہے صغریٰ ہے اور دوسرا یعنی کوئی جاندار پتھر نہیں کبریٰ ہے، نتیجہ کوئی انسان پتھر نہیں ہے۔

(۳) بعض جاندار گھوڑے ہیں اور ہر گھوڑا ہنہنانے والا ہے، **جواب** اول خط کشیدہ اصغر ہے دوسرا خط کشیدہ اکبر ہے باقی حد اوسط ہے، پھر پہلا قضیہ اور جملہ صغریٰ دوسرا کبریٰ ہے، نتیجہ ہے بعض جاندار ہنہنانے والے ہیں۔

(۴) بعض مسلمان نمازی ہیں اور ہر نمازی اللہ کا پیارا ہے، **جواب** اول خط کشیدہ اصغر ہے دوسرا اکبر ہے باقی حداوسط، پھر اول جملہ صغریٰ ثانی کبریٰ ہے، نتیجہ بعض مسلمان اللہ کے پیارے ہیں۔

(۵) بعض مسلمان ڈاڑھی منڈانے والے ہیں اور کوئی ڈاڑھی منڈانے والا اللہ کو نہیں بھاتا، **جواب** اول خط کشیدہ اصغر ہے دوسرا اکبر ہے باقی حداوسط ہے، پھر جملہ اول صغریٰ دوسرا کبریٰ ہے، نتیجہ ہے بعض مسلمان اللہ کو نہیں بھاتے ہیں۔

(۶) ہر نمازی سجدہ کرنے والا ہے اور ہر سجدہ کرنے والا اللہ کا مطیع ہے، **جواب** اول خط کشیدہ اصغر ہے ثانی اکبر ہے، باقی حداوسط ہے، پھر جملہ اول صغری، ثانی کبریٰ ہے، نتیجہ ہے ہر نمازی اللہ کا مطیع ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

سَبَق هَفتُم

قیاس کی قسمیں

قیاس (جو کہ دو یا زیادہ قضیوں سے ملکر بنے ہوئے ایسے مرکب کلام کا نام ہے کہ جن کے ماننے سے تیسرا قضیہ ماننا ضروری ہوجائے) کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاس استثنائی (۲) قیاس اقترانی، سبق ششم میں جتنی مثالیں آئی ہیں سب قیاس اقترانی کی تھیں، قیاس استثنائی کی کوئی مثال ابھی تک تمہارے سامنے نہیں آئی، اب قیاس استثنائی کی تعریف کے بعد اس کی مثال بھی دیکھو گے۔

قیاس استثنائی:۔ ایسے قیاس کو کہتے ہیں کہ جس کو ایسے دو قضیوں سے تیار کیا گیا ہو جن میں سے پہلا قضیہ شرطیہ ہو اور دوسرا حملیہ ہو اور اس شرطیہ حملیہ قضیہ کے درمیان میں لفظ لیکن لایا گیا ہو، نیز جو نتیجہ اس قیاس کا آنا ہے اس کا خود کا اور اس کا نہیں تو (اس کی نقیض کا) بعینہ یعنی مکمل ایک ہی جگہ اسی ترتیب پر جس ترتیب سے یہ نتیجہ میں آکر ذکر ہوں گے قیاس میں ذکر آچکا ہو، جیسے جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا لیکن سورج موجود ہے نتیجہ پس دن موجود ہے۔

اس مثال میں غور سے دیکھو کہ جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا، قضیہ شرطیہ ہے اور سورج موجود ہے قضیہ حملیہ ہے پھر دونوں کے بیچ میں لفظ لیکن آرہا ہے اور نتیجہ یعنی دن موجود ہے کا ذکر بھی قیاس میں ہو چکا ہے، کیونکہ دن موجود ہوگا کے جو لفظ قیاس میں آئے ہیں اور اس نتیجہ کے الفاظ کہ دن موجود ہے دونوں کا ایک ہی مطلب ہے کہ دونوں میں دن کے موجود ہونے کا ذکر ہے، سارا کا سارا نتیجہ قیاس میں مکمل ایک ہی جگہ پر مذکور رہوا ہے، بخلاف قیاس اقترانی کے کہ اس میں ایسا نہیں ہوتا مثلاً ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے، (صغری، کبریٰ) نتیجہ ہر انسان جسم ہے یہ قیاس اقترانی کی مثال ہے، تو اس میں ہر انسان جسم ہے یہ نتیجہ اگر چہ قیاس میں آضرور گیا ہے کیونکہ ہر انسان اتنا حصہ صغریٰ میں ہے اور جسم ہے یہ کبریٰ میں موجود ہے مگر دونوں جزء پاس پاس نہیں ہیں بلکہ بیچ میں جاندار ہے اور ہر جاندار کا

فاصلہ آچکا ہے، تو قیاس میں نتیجہ تو دونوں ہی قیاس کا موجود ہوتا ہے خواہ استثنائی ہو اور خواہ اقترانی کیونکہ نتیجہ جو آتا ہے وہ دراصل حد اوسط کے حذف کے بعد قیاس کے باقی اجزاء سے ہی تو تیار ہوتا ہے اس لئے نتیجہ کا ذکر تو ہر ہی قیاس میں ملے گا مگر فرق یہ ہوگا کہ استثنائی میں اکھٹا ایک جگہ ملے گا اور اقترانی میں الگ الگ، استثنائی جیسے نتیجہ میں آکر موضوع محمول ایک ساتھ ہوتے ہیں پہلے قیاس میں بھی اسی طرح ہوتے ہیں اور اقترانی میں وہ اجزاء جو آئندہ نتیجہ بننے والے ہیں قیاس میں الگ الگ ہوتے ہیں، نتیجہ میں یکجا ہو جاتے ہیں، بہرحال جس قیاس میں یہ بات ہو کہ اس کا نتیجہ بعینہ اور جوں کا توں ایک ہی جگہ قیاس میں بھی آجائے وہ استثنائی ہے ورنہ اقترانی ہے۔

قیاس استثنائی کی دوسری مثال کہ جسمیں خود نتیجہ کے بجائے اس کی نقیض آئی ہو یہ ہے جب سورج نکلے گا دن لیکن دن موجود نہیں ہے نتیجہ پس سورج نہیں اس مثال میں جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا قضیہ شرطیہ (یعنی جملہ شرطیہ ہے) اور پھر حرف لیکن ہے پھر اس کے بعد دن موجود نہیں ہے یہ قضیہ حملیہ ہے پھر سورج نہیں ہے یہ نتیجہ ہے، اب دیکھئے کہ سورج نہیں ہے جو نتیجہ ہے خود اس کا ذکر تو قیاس میں نہیں ہے البتہ اس کی نقیض کا ہے کیونکہ تناقض کے بیان میں آچکا ہے کہ جملہ منفیہ کی نقیض جملہ مثبتہ ہے اور مثبتہ کی منفیہ ہے، لہذا سورج نہیں ہے کی نقیض بنے گی سورج کا ہونا یا سورج کا نکلنا اور سورج ہونے کی نقیض ہے سورج کا نہ ہونا اور نہ نکلنا تو چونکہ قیاس کے جب سورج نکلے گا والے الفاظ میں سورج نکلنے کا تذکرہ ہو چکا ہے اور ابھی بتایا کہ سورج نہیں ہے اس کی نقیض سورج کا ہونا اور نکلنا ہی ہے لہذا پس سورج نہیں ہے کی نقیض کا ذکر قیاس میں آگیا ہے۔

قیاس استثناء کے نتائج کی تفصیل

قیاس اقترانی کے نتائج کیسے نکلتے ہیں اس کی ذرا سی جھلک سبق ششم میں دکھلائی جا چکی ہے زیادہ تفصیل بڑی کتابوں میں جان لو گے لیکن استثناء کے نتائج کے بارے میں کچھ ذکر نہیں آیا ہے ہاں البتہ تمہاری کتاب کے حاشیہ میں بالتفصیل حضرت تھانویؒ نے ذکر کر دیا ہے، مزید سہولت کے لئے نئی مثالوں کے ذریعہ ہم بھی ذکر کر رہے ہیں۔

قیاس استثنائی:۔ میں ہمیشہ دو جملے ہوتے ہیں لیکن پہلا شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ یعنی خبریہ ہوتا ہے پھر شرطیہ دو طرح کا ہوگا (۱) متصلہ (۲) منفصلہ۔

پھر متصلہ کے بھی دو حصے ہوتے ہیں منفصلہ کے بھی (۱) مقدم (۲) تالی، اور حملیہ کے بھی دو جزء ہوتے ہیں (۱) موضوع (۲) محمول، نیز یاد رہے کہ مقدم اور تالی یہ دراصل قضیہ حملیہ ہوتے ہیں اگر حرف شرط اور جزاء ہٹا دو مثلاً اگر سورج نکل رہا ہے تو دن

موجود ہے ،قضیہ شرطیہ متصلہ ہے،اوراول خط کشیدہ مقدم ہے دوسرا تالی ہے اگرحرف شرط ہے تو حرف جزاء ہے اگر اور تو کو ہٹانے کے بعد سورج نکل رہا ہے ایک قضیہ حملیہ بنا اور دن موجود ہے دوسرا حملیہ بنا ہے، جب اگر اور تو لگایا تو یہ دونوں جملے ایک ہوگئے اور قضیہ شرطیہ کہلایا، پھر اس قضیہ شرطیہ کے بعد جو قضیہ حملیہ ذکر ہوتا ہے اس میں دراصل اسی قضیہ شرطیہ کے مقدم اور یا تالی کے بارے میں ہاں یا نا کا ذکر ہوتا ہے، مثلاً تم نے اگر سورج نکل رہا ہے تو دن موجود ہے کے بعد کہا لیکن سورج نکل رہا ہے تو تم نے یہ جملہ بولکر قضیہ شرطیہ کے جزء اول یعنی مقدم کی تائید کی ہے، لہذا اب نتیجہ ظاہر ہے کہ جب تم نے مقدم کو مان لیا تو اب تالی یعنی دن موجود ہے بھی ماننا پڑے گا اور اگر تم نے قضیہ شرطیہ کے بعد کہا لیکن سورج نہیں نکل رہا ہے یعنی مقدم کی نفی کر و تو اب بھی نتیجہ ظاہر ہے کہ تالی کی بھی نفی ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ دن موجود نہیں ہے تو قضیہ حملیہ جو لیکن کے بعد اس میں دراصل نفی یا اثبات ہوتا ہے قضیہ شرطیہ کے مقدم کا یا تالی کا، اب ہمیں یہ سمجھنا ہے کہ قضیہ شرطیہ متصلہ میں جب لیکن کے بعد قضیہ حملیہ لاکر اس متصلہ کے مقدم یا تالی کی نفی یا اثبات کریں گے تو یہ عقلاً چار صورتیں ہوں گی۔

(۱) مقدم کی نفی کریں نتیجہ تالی کی نفی ہو (۲) تالی کی نفی کریں نتیجہ مقدم کی نفی ہو (۳) مقدم کو ثابت کریں نتیجہ تالی کا ثبوت ہو (۴) تالی کو ثابت کریں نتیجہ مقدم کا ثبوت ہو۔

مثلاً ہم کہیں کہ اگر سورج نکلا تو دن ہوگا لیکن سورج نکلا نہیں نتیجہ دن موجود نہیں ہے اس میں مقدم کی نفی ہوئی تو تالی کی بھی ہوگئی (۲) ہم کہیں لیکن دن نہیں ہے نتیجہ ہے، لہذا سورج نہیں ہے اس میں تالی کی نفی پر مقدم کی نفی ہے (۳) ہم کہیں لیکن سورج نکلا ہے نتیجہ لہذا دن موجود ہے، اس میں مقدم کے اثبات پر تالی کا اثبات ہے (۴) کہیں لیکن دن موجود ہے نتیجہ لہذا سورج نکلا ہے اس میں تالی کے اثبات پر مقدم کا اثبات ہے، اسی طرح چار احتمال شرطیہ منفصلہ میں بھی ہیں مثلاً کہیں کہ یہ نوٹ یا تو جفت ہوگا یا طاق ان میں جفت ہونا مقدّم ہے اور طاق ہونا تالی ہے تو اگر تم نے اپنے اس نوٹ کو جفت کہا یعنی مقدم کو ثابت کیا تو نتیجہ تالی کی نفی ہے یعنی اب یہ نوٹ طاق نہ ہوگا اور اگر تم نے طاق کہا یعنی تالی کا اثبات کیا تو اب نتیجہ مقدم کی نفی ہے، یعنی اب یہ جفت نہ ہوگا اور اگر تم نے جفت کی نفی کی یعنی مقدم کی تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے یعنی اب یہ نوٹ طاق بنے گا اور اگر تم نے طاق کی نفی کی یعنی تالی کی تو اب نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یعنی یہ نوٹ جفت بنے گا اور یہ چار عقلی احتمال ہر شرطیہ میں ہیں خواہ وہ متصلہ ہو خواہ منفصلہ پھر منفصلہ میں خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو ،لیکن چونکہ یہ چار چار احتمال ہر شرطیہ میں محض عقلی ہیں نتیجہ ہر چار شکل میں درست نہیں ہوتا ہے بلکہ تفصیل ہے، اس لئے ہم الگ الگ بتلا رہے ہیں کہ شرطیہ متصلہ کے چاروں احتمال میں سے کتنی شکلیں نتیجہ دیتی ہیں اور کتنی نہیں، ایسے ہی منفصلہ اور اس کی قسموں میں آیا چاروں شکلوں میں نتیجہ ہوتا ہے یا بعض میں سب کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

قضیہ شرطیہ متصلہ کے نتائج

آپ نے متصلہ کی دو قسمیں پڑھی ہیں (۱) لزومیہ (۲) اتفاقیہ، یہاں شرطیہ متصلہ سے مراد لزومیہ ہی ہے نہ کہ اتفاقیہ کیونکہ متصلہ اتفاقیہ میں چونکہ مقدم اور تالی کا تعلق محض اتفاقی ہے جس کی وجہ سے متصلہ اتفاقیہ کے مقدم و تالی میں سے کوئی کسی پر موقوف نہیں ہے نہ نفیاً اور نہ اثباتاً، جیسے اگر انسان ناطق ہے تو گدھا ہنہنانے والا ہے یہ متصلہ اتفاقیہ ہے اس میں اگر مقدم کو مان لو یعنی انسان کے ناطق ہونے کو تو تالی یعنی گدھے کا ہنہنانے والا کا ماننا نہ نفیاً ضروری ہے اور نہ اثباتاً، اسی طرح اگر تم تالی کو یعنی گدھے کے ہنہنانے کو مان لو تو مقدّم یعنی انسان کے ناطق ہونے کو نہ نفیاً ماننا ضروری ہے اور نہ اثباتاً کیونکہ انسان کا ناطق ہونا اور ادھر گدھے کا ہنہنانے والا بننا اور دونوں کا پایا جانا ایک امر اتفاقی ہے، کوئی ایک اگر ہوتا تو دوسرے کا ہونا ضروری نہ تھا جس طرح محض کسی ایک کے ہونے پر دوسرے کا ہونا بھی ضروری نہ تھا البتہ لزومیہ میں یہ ہوتا ہے کہ مقدم تالی میں لزوم ہوتا ہے ایک ہو دوسرا ہوگا دوسرا نہ ہو پہلا نہ ہوگا جیسے اگر سورج نکلے گا تو دن ہوگا یہاں سورج نکلنا ملزوم ہے جس کے لئے دن کا ہونا لازم ہے، بہرحال اگر آپ اتنی بات سمجھ گئے کہ یہاں شرطیہ متصلہ لزومیہ ہی مراد ہے تو اب جانو کہ شرطیہ متصلہ لزومیہ میں چار میں سے صرف دو شکل میں نتیجہ صحیح آتا ہے۔

(۱) مقدم کے ثابت کرنے اور ماننے پر تالی کو بھی ماننا پڑے گا جیسے کہیں اگر سورج نکلا تو دن موجود ہوگا پھر تم نے کہا لیکن سورج نکلا ہے یعنی مقدم کو مان لیا تو اب تالی یعنی دن موجود ہے کو بھی ماننا پڑے گا کیونکہ وجہ یہ ہے کہ سورج نکلا ملزوم ہے دن کا ہونا لازم اور قاعدہ یاد رکھو کہ ملزوم کے ہونے پر لازم کا پایا جانا ضروری ہے ملزوم ہو لازم نہ ہو یہ نہیں ہوسکتا۔

(۲) تالی کے نہ ماننے پر مقدم کو بھی نہیں مان سکتے مثلاً مذکورہ مثال میں کہو لیکن دن موجود نہیں ہے تو اس میں تم نے تالی (دن موجود ہوگا) کی نفی کی ہے لہذا اب ضروری ہے کہ یہ بھی مانو کہ سورج نکلا نہیں ہے کیوں؟ وجہ یہ ہے کہ جب لازم کی نفی کر دی تو ملزوم کی خود بخود ہو جائے گی کیونکہ لازم نہ ہونا دلیل ہے ملزوم نہ ہونے کی جیسے زخم نہ ہونا دلیل ہے چاقو نہ لگنے کی کیونکہ عرف عام میں چاقو لگنا جب مانا جاتا ہے جب اس لگنے کا کوئی اثر بھی ظاہر ہوا ہو۔

(۳) تالی کے ماننے پر مقدم کا ماننا ضروری نہیں ہے جیسے کہ اس کے الٹے میں ضروری تھا جو نمبر (۱) میں ذکر ہو چکا (کیونکہ یہ ہر جگہ درست نہ ہوگا اور قواعد منطق کلی ہوا کرتے ہیں ہر جگہ اور ہر مثال میں صحیح ہونے والے) مثلاً کہیں اگر یہ حبشی ہو تو یہ کالا ہے لیکن یہ کالا ہے تو اس میں تالی کا اثبات ہے یعنی اس چیز کو جس کی طرف تمہارا یہ سے اشارہ ہے کالا کہہ رہے ہو تو اب ضروری نہیں ہے کہ مقدم کا بھی اثبات ہو یعنی یہ چیز جو کالی ہوئی تو حبشی ہی ہو ممکن ہے کوا ہو کیونکہ ہر کالی چیز کا حبشی ہونا ضروری نہیں ہے اور اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں تالی عام ہے اور مقدم خاص ہے یعنی کہ کالا ہونا تو عام ہے حبشی ہو یا غیر حبشی اور حبشی ہونا خاص ہو گیا۔

(۴) مقدم کی نفی سے تالی کی نفی ضروری نہیں جیسے کہ تالی کی نفی سے مقدم کی ضروری تھی جیسا کہ (۲) میں ذکر ہو چکا ہے، مثلاً اسی گذشتہ (۳) کی مثال میں، کہیں لیکن یہ حبشی نہیں تو اس پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ کالا بھی نہیں کیونکہ حبشی نہ ہونے سے کالا نہ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ مثلاً کوا حبشی نہیں ہے مگر کالا ہے تو چونکہ یہاں بھی لازم عام ہے یعنی تالی عام ہے اور مقدم خاص اور خاص کی نفی سے عام کی نفی ضرری نہیں ہے، مثلاً تم گھوڑے کے بارے میں کہو یہ انسان نہیں تو اس کے یہ لازم نہیں کہ تم یہ بھی کہو کہ حیوان نہیں بلکہ وہ حیوان ہے۔

شرطیہ منفصلہ کے نتائج کی تفصیل

منفصلہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ، یہاں بھی منفصلہ سے خاص طور سے عنادیہ ہی مراد ہے نہ کہ اتفاقیہ، وجہ وہی ہے جو متصلہ کے بیان میں ذکر کی گئی ہے کہ منفصلہ اتفاقیہ ہونے کی صورت میں مقدم و تالی میں ایسا لزوم نہیں ہوتا ہے کہ ایک کے ہونے سے دوسرے کا ہونا ضروری ہو یا نہ ہونا ایسے ہی ایک کے نہ ہونے سے دوسرے کا نہ ہونا یا ہونا ضروری ہو ہاں البتہ عنادیہ میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ایک کے ہونے سے دوسرے کا ہونا یا نہ ہونے سے دوسرے کا نہ ہونا ضروری ہوتا ہے جس کی عقلاً چار شکلیں ہوتی ہیں (۱) مقدم تو ہو تالی نہ ہو (۲) تالی ہو تو مقدم نہ ہو (۳) مقدم نہیں تو تالی ہو (۴) تالی نہیں تو مقدم ہو۔

لیکن منفصلہ کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو، ان تینوں میں سے حقیقیہ میں چونکہ عناد جانبین سے ہوتا ہے یعنی منفصلہ حقیقیہ کے مقدم و تالی میں ہر طرح عناد ہے نہ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ علیحدہ ہو سکتے ہیں اس لئے اس میں تو نتیجہ یہ آئے گا کہ جس ایک کی نفی کرو گے دوسرے کا اثبات، ایسے ہی جس کا اثبات ہے تو دوسری کی نفی ہوگی مثلاً کہو کہ سعودیہ میں اس وقت رات ہے یا دن پھر کہا لیکن رات ہے یہ قیاس استثنائی ہے پہلا خط کشیدہ شرطیہ منفصلہ ہے دوسرا حملیہ ہے جو لیکن کے بعد ہے، اب نتائج ظاہر ہیں کہ اگر لیکن کے بعد رات ہے کہا یعنی مقدم کو ثابت کیا تو نتیجہ ہے، تالی کی نفی یعنی دن نہیں ہے اور اگر لیکن کے بعد کہا دن ہے یعنی تالی کا اثبات ہے تو نتجہ مقدم کی نفی ہے یعنی رات نہیں ہے اور اگر لیکن کے بعد کہا کہ رات نہیں ہے یعنی مقدم کی نفی کی تو نتیجہ ہے، تالی کا اثبات یعنی دن ہے اور اگر لیکن کے بعد کہا کہ دن نہیں ہے یعنی تالی کی نفی کی ہے تو نتیجہ ہے مقدم کا اثبات یعنی کہ رات ہے۔

مانعۃ الجمع میں عناد صرف جمع ہونے میں ہے کہ مقدم ہو گیا تالی نہیں ہو سکتی، تالی ہو گئی مقدم نہیں ہو سکتا لیکن خالی ہونے میں عناد نہیں یعنی اگر مقدم نہ ہو تو ضروری نہیں کہ تالی نہ ہو بلکہ جیسے مقدم نہیں ہے ممکن ہے کہ تالی بھی نہ ہو تو اس میں چار میں سے دو نتیجے صحیح اور لازم ہیں مثلاً تم کہو زید یا تو کھڑا ہوگا یا بیٹھا ہوگا زید میں کھڑے اور بیٹھے ہونے کا اجتماع مشکل اور محال ہے اب اگر تم نے مقدم کا اثبات کیا یعنی کھڑا ہوا مان لیا تو اب تالی یعنی بیٹھا ہوا نہ ماننا ضروری ہے ایسے ہی اگر تالی مان لی یعنی بیٹھا ہوا مان لیا تو مقدم کی نفی یعنی کھڑا ہوا نہ ماننا ضروری ہے، مگر مقدم کی نفی یعنی کھڑے ہوئے نہ ہونے سے لازم نہیں کہ تالی کا اثبات ہو یعنی کہ وہ بیٹھا ہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ جیسے

کھڑا نہیں بیٹھا بھی نہ ہو یعنی نہ مقدم ہے نہ تالی بلکہ تیسیر چیز ہو یعنی کہ مثلا وہ لیٹا ہوا ہو، ایسے ہی تالی کی نفی سے مقدم کا اثبات ضروری نہیں یعنی بیٹھے نہ ہونے سے کھڑا ہونا ضروری نہیں بلکہ ممکن ہے کہ جیسے بیٹھا نہیں کھڑا بھی نہ ہو بلکہ لیٹا ہو۔

مانعۃ الخلو میں عناد صرف خالی ہونے میں ہے یعنی اگر مقدم نہ ہو تالی ضروری ہوگی اسی طرح اگر تالی نہ ہوگی تو مقدم ضرور ہوگا یعنی کہ کسی ایک کا ہونا ضروری ہے ایسا نہیں ہوسکتا کہ خالی ہونے میں دونوں متفق ہوجائیں کہ مقدم بھی نہ ہو تالی بھی نہ ہو ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ جمع ہوجائیں کہ مقدم بھی تالی بھی ہو جیسے کہیں زید یا تو دریا میں ہوگا یا ڈوبا نہ ہوگا یہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے، اب اگر لیکن کے بعد مقدم کی نفی کریں یعنی کہیں کہ دریا میں نہیں تھا تو تالی کا اثبات ضروری یعنی کہ ڈوبا نہیں اور اگر تالی یعنی ڈوبا نہ ہونے کی نفی کریں (اور ڈوبا ہونے کی نفی ہے ڈوبنا) تو مقدم کا اثبات ضروری ہے یعنی یہ کہ زید دریا میں تھا۔

لیکن اگر ہم مقدم کا اثبات کریں یعنی دریا میں ہونا مانیں تو لازم نہیں کہ تالی کی نفی کریں یعنی ڈوبا نہ ہونے کی نفی کریں جس کا مطلب ہے ڈوبنا تسلیم کرنا بلکہ ممکن ہے جیسے مقدم ہے یعنی زید دریا میں ہے تالی بھی ہوسکتی ہے یعنی کہ ڈوبا نہ ہو بلکہ تیرنا پایا جارہا ہے یا کشتی میں سوار ہونا، ایسے ہی اگر ہم تالی کا اثبات کریں یعنی نہ ڈوبنا مان لیں تو لازم نہیں کہ مقدم کی نفی کریں یعنی دریا میں نہ ہونا مانیں بلکہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں کہ تالی بھی ہو یعنی ڈوبا نہ ہو اور مقدم بھی ہو یعنی دریا میں ہو مثلا تیرتا ہے یا کشتی میں سوار ہے خلاصہ یہ ہے کہ حقیقیہ میں چاروں نتائج آئیں گے مانعۃ الجمع میں صرف دو اور مانعۃ الخلو میں صرف دو اور مانعۃ الجمع کے نتائج مانعۃ الخلو کے نتائج کے برعکس ہوں گے واللہ اعلم بالصواب۔

قیاس اقترانی

اس کی تعریف قیاس استثنائی کے بالمقابل ہے کہ استثناء میں اگر قیاس میں نتیجہ یا اس کی نقیض جوں کی توں ہوتی ہے تو اقترانی میں ایسا نہیں ہوتا ہے جیسے ہر انسان جاندار (صغریٰ) ہے اور ہر جاندار جسم ہے (کبریٰ)، نتیجہ ہے ہر انسان جسم ہے دیکھو نتیجہ مکمل ایک جگہ قیاس میں نہیں ہے البتہ جزء جزء ہوکر ضرور موجود ہے، ایسے ہی نتیجہ کی نقیض بھی قیاس میں نہیں ہے کیونکہ ہر انسان جسم ہے کی نقیض بعض انسان جسم نہیں ہے بنے گی اور اس نقیض کا تذکرہ قیاس میں نہیں آیا ہے اور نہ صغری کبری کے بیچ میں حرف لیکن ہے جیسا کہ استثنائی میں ہوتا ہے کہ قضیہ شرطیہ جو صغریٰ کہلاتا ہے اور قضیہ حملیہ جو کبریٰ کہلاتا ہے کے بیچ میں لیکن آیا کرتا ہے۔

وجہ تسمیہ قیاس استثناء واقترانی

قیاس استثنائی میں چونکہ حرف استثناء لیکن ہوتا ہے جس کے ذریعہ مقدم کا اثبات یا اسکی نفی کی جاتی ہے اس لئے اس کو استثنائی کہا ہے اور قیاس اقترانی میں حرف استثناء کے بجائے حرف اقتران اور جمع یعنی واؤ یا اور آتا ہے اس لئے اس کو اقترانی کہتے ہیں نیز

اقتران کے معنی ملے ہوئے ہونے کے آتے ہیں اور قیاس اقترانی میں اصغر اکبر اور حد اوسط یہ آپس میں ملے ہوئے اور ایک ساتھ ہوتے ہیں، چنانچہ حد اوسط دونوں کے ساتھ لگا ہوا ہوتا ہے اصغر کے بھی اور اکبر کے بھی اسلئے بھی اقترانی کہلایا ہے واللہ اعلم۔

سبق ہشتم

استقراء اور تمثیل کا بیان

استقراء: کے معنی ہیں ڈھونڈنا جستجو اور تلاش کرنا اور اہل منطق کے یہاں استقراء کہتے ہیں کہ کسی کلی کے اکثر افراد میں کوئی بات دیکھ کر سبھی افراد میں وہی بات سمجھ لینا، مثلاً تم نے جو بھی جانور دیکھا اسی کو دیکھا کہ کھانے کے وقت جب چباتا ہے تو صرف نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے اور خود ہم بھی جب کھاتے ہیں تو چبانے میں ہم بھی نیچے ہی کا جبڑا ہلاتے ہیں تو تمہارا اکثر جانوروں کو چبانے میں نیچے کا جبڑا ہلاتے دیکھ کر یہ فیصلہ کر دینا کہ سب جانوروں کا یہی حال ہوگا اور ہر جانور چباتے وقت نیچے کا ہی جبڑا ہلاتا ہوگا یہ استقراء ہے، لیکن یاد رہے کہ استقراء یقین کا فائدہ نہیں دیتا ہے ہاں ظن کا فائدہ دیتا ہے، یعنی پکی بات تو نہیں کہ ایسا ہی ہو جیسا کہ تم نے اکثر جانوروں کو دیکھ کر فیصلہ کیا ہے ہاں غالب گمان یہی ہے کہ ایسا ہی ہو اور استقراء سے یقین اس لئے حاصل نہیں ہوتا کہ تم نے تو اپنی بساط کے موافق جو جانور دیکھے ہیں انہیں کے بارے میں تو تمہیں علم ہوا ہے مگر بہت ممکن ہے کہ کوئی جانور ایسا بھی نکل آئے کہ جس میں وہ بات نہ ہو جو ہر جانور میں ہوتی ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ ناکو جب کھاتا ہے تو اس کا اوپر والا جبڑا ہلتا ہے مثل اور جانوروں کے نیچے کا نہیں ہلتا، پھر استقراء کی دو قسمیں ہیں (۱) تام (۲) ناقص۔

استقراء تام: یہ ہے کہ ہر ہر فرد کو دیکھ کر تمہارا فیصلہ ہو کہ اس کلی کے افراد میں یہ بات ہوتی ہے مثلاً اگر تم نے دہلی کے رہنے والے جو ایک کلی ہے کے ہر فرد کو آزمالیا کہ ہوشیار ہوتا ہے اور پھر کہا کہ دہلی کا ہر رہنے والا ہوشیار رہے تو یہ استقراء تام ہے اور یہ یقین کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ تمہارا فیصلہ سب کو آزمانے کے بعد ہے۔

استقراء ناقص: یہ ہے کہ بعض کو آزما کر سب کے بارے میں وہی فیصلہ کر دینا مثلاً دہلی کے بعض آدمی کا تجربہ کیا تو وہ ہوشیار پائے پھر تم نے سمجھا کہ سب ہوشیار ہی ہوتے ہوں گے یہ استقراء ناقص ہے اور اس سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا بہت ممکن ہے کہ دہلی کے رہنے والوں میں تمہارے گمان کے خلاف ان لوگوں میں جن کو تم نے آزما کر نہ دیکھا کوئی بیوقوف بھی نکل آئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کسی بھی کلی کے بعض افراد میں کوئی وصف پا کر سب میں وہی خیال کرنا استقراء کہلاتا ہے مثلاً حبشی، رومی، ترکی، افغانی، یہ سب کلیات ہیں کیونکہ حبشی ہر حبشی کو، رومی ہر رومی کو کہتے ہیں اور کلی ہونے کا مطلب بھی یہی ہے اور حبشی کے افراد ہر حبشی، رومی کے ہر رومی ہے تو اب تم نے جتنے حبشی دیکھے سب کو سیاہ رنگ کا پایا جتنے رومی دیکھے تو گورے ملے جتنے ترکوں اور افغانوں سے واسطہ پڑا سب بہادر

دیکھے ان سب تجربوں کے بعد ہمارا یہ فیصلہ کہ ہر حبشی سیاہ ہوتا ہے اور ہر رومی گورا ہوتا ہے اور ہر ترکی وافغانی بہادر ہوتا ہے استقراء کہلائے گا۔

تمثیل: کے معنی ہیں مشابہت دینا، یعنی ایک چیز کو دوسری جیسے بتلا دینا اور اہل منطق کے یہاں تمثیل کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو کسی بات میں دوسری چیز کی طرح اس لئے بتانا کہ تاکہ دوسری پر جو حکم ہے وہ اول پر بھی لگ سکے مثلاً تم کہو کہ بھنگ مثل شراب کے ہے نشہ میں تو کہنے والے کا مطلب یہ ہے کہ جب بھنگ نشہ میں شراب جیسی ہے تو جو حکم اس شراب کا ہے وہی بھنگ کا بھی ہونا چاہئے یعنی کہ دونوں حرام ہونی چاہئیں کیونکہ شراب کی حرمت کی جو وجہ ہے وہ بھنگ میں بھی ہے یعنی کہ نشہ، تو دیکھو اصل حرام ہونے والی چیز تو شراب ہے وجہ کیا؟ نشہ، پھر شراب پر قیاس اور اندازہ کر کے بھنگ کو بھی حرام کہا کیونکہ اس میں بھی نشہ ہے تو اب یہاں چار چیز ہو گئیں۔

(۱) جس کی طرح کا بتلایا (۲) جس کو بتلایا (۳) کسی چیز میں بتلایا (۴) کیوں بتلایا جس کی طرح بتلاتے ہیں اس کو اصل اور مقیس علیہ کہتے ہیں جیسا کہ ہماری مثال میں شراب ہے اور جس کو بتلاتے ہیں اس کو مقیس اور فرع کہتے ہیں جیسا کہ ہماری مثال بھنگ ہے جس چیز میں بتلایا اس کو حکم کہتے ہیں جیسا کہ ہماری مثال میں ہے حرام ہونا اور کیوں بتلایا اس کو علت کہتے ہیں جیسا کہ ہماری مثال میں ہے نشہ کا ہونا۔

فائدہ: تمثیل یہ فقہاء کے یہاں بھی ہوتی ہے اور متکلمین کے یہاں بھی مگر فقہاء کے یہاں تمثیل کے بجائے قیاس کہتے ہیں اور متکلمین کے یہاں استدلال بالشاہد علی الغائب بولتے ہیں۔

فائدہ: تمثیل میں تین باتیں ضروری ہوتی ہیں (۱) اصل اور مقیس علیہ میں حکم پایا جاتا ہو (۲) یہ طے ہو کہ مقیس علیہ میں جو حکم لگا اس کی علت اس مقیس علیہ کا کون سا وصف ہے (۳) وصف جیسے مقیس علیہ میں ہے مقیس اور فرع میں بھی ہے، تو اب چوتھی بات خود بخود ثابت ہو جائے گی کہ جب مقیس علیہ والا وصف مقیس میں بھی ہے تو اس وصف کی وجہ سے جیسے مقیس علیہ پر وہ حکم لگا مقیس پر بھی لگ جائے گا، مثلاً شراب مقیس علیہ ہے اور بھنگ مقیس ہے تو منجانب شریعت شراب میں حرمت کا حکم موجود ہے لیکن شریعت نے شراب کو حرام کس وجہ سے کیا اور شراب میں وہ کونسی بات ہے جس کی وجہ سے حرام ہوئی یہ ہمیں طے کرنا پڑے گا تاکہ ہم جان سکیں کہ اگر وہی بات بھنگ میں ہے تو وہ بھی حرام ورنہ نہیں، تو اس بات کو طے کرنے کے لئے کہ کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم جو لگایا گیا وہ کس وصف اور بات کی وجہ سے ہے، دو طریقے منطقیوں نے بیان کئے ہیں (۱) دوران (۲) سبر اور تقسیم۔

دوران:۔ کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو جس وصف کی وجہ سے تم نے حرام کہا اس وصف کو ہٹا کر دیکھو کہ پھر بھی وہ حرام ہوتی ہے یا نہیں اگر حرام نہیں ہوتی تو سمجھو کہ بس اصل حرام ہونے کی بناء اور بنیاد یہی وصف ہے مثلاً شراب کے حرام ہونے کی علت ہم نشہ کو کہہ رہے ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ نشہ نہ ہونے کی صورت میں بھی حرام رہتی ہے یا نہیں ہم نے دیکھا کہ نہیں رہتی معلوم ہوا کہ اصل علت شراب کی حرمت کی نشہ ہے نشہ ہوتا ہے تو حرام ہوتی ہے ورنہ نہیں تو حرام ہونا یہ ایسا حکم ہے کہ وجوداً اور عدماً اس وصف یعنی نشہ پر موقوف ہے، نشہ موجود تو حرمت موجود،

نشہ ختم تو حرمت موجود، نشہ ختم تو حرمت بھی ختم، اب چونکہ یہی وجہ بھنگ میں بھی ہے لہذا ہم کہیں گے کہ بھنگ بھی حرام ہے۔

سبر اور تقسیم :۔ کا مطلب یہ ہے کہ اس اصل چیز کے (جس پر قیاس کر کے دوسری کو حرام کہہ رہے ہو) تمام اوصاف کو ایک ایک کر کے الگ الگ جانچو کہ اصل چیز میں جو حرمت آئی وہ کس وصف کی وجہ سے ہے یہاں تک یہ طے ہو جائے کہ فلاں وصف اس اصل میں ایسا ہے کہ جس کی وجہ سے اس پر حرمت کا حکم لگا اور باقی اوصاف اس کے علاوہ سب ایسے ہیں کہ ان کی وجہ سے حرمت کا حکم نہ لگا کیونکہ یہ باقی اوصاف اور جگہ دوسری اشیاء میں ہیں مگر وہ حرام نہیں ہوتی۔

مثال! شراب کے بارے میں تم جانتے ہی ہو کہ شریعت نے حرام قرار دی ہے تو اب تم نے سوچا ہے کہ آخر شراب میں کونسا ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے وہ حرام ہوئی تم نے سارے اوصاف جمع کئے جو بھی شراب میں ہو سکتے ہیں مثلاً (۱) اس کا انگور سے بننا (۲) پتلی ہونا (۳) اس کی مخصوص رنگت (۴) مخصوص ذائقہ (۵) اس کی خاص بو (۶) اس کا نشہ لانا، ان سارے اوصاف میں سے ایک ایک کو لیکر آزماتے جاؤ کہ آیا اس سے حرام ہوئی یا اس سے مثلا ہم نے پہلے وصف کو لیا، انگور کے رس سے بننا ہم نے دیکھا کہ یہ تو شراب کی حرمت کی علت نہیں ورنہ شیرۂ انگور بھی حرام ہوتا کیونکہ وہ بھی انگور سے بنتا ہے پھر دوسرے کو لیا، پتلی ہونا ہم نے دیکھا کہ یہ بھی علت نہیں ورنہ پانی بھی حرام ہوتا، حالانکہ نہیں ہے، پھر تیسرے کو لیا مخصوص رنگ ہم نے دیکھا کہ یہ بھی حرمت کی علت نہیں ورنہ اس رنگ کی سب چیزیں حرام ہونی چاہئیں حالانکہ ایسا نہیں ہے اسی طرح شراب والا ذائقہ اور بو اور چیزوں میں ہیں مگر حرام نہیں اس لئے اخیر میں یہ طے ہوا کہ اصل حرمت کی وجہ آخری وصف ''نشہ لانا'' ہے اب یہ وصف جہاں جہاں ہے وہ ہی چیز حرام ٹھہرے گی جیسے بھنگ اور افیون۔

تنبیہ :۔ تمثیل سے بھی یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ وصف جو اصل حرمت کا سبب تم نے خیال کیا ہے واقعۃً سبب نہ ہو مثلاً شراب میں تم نے نشہ کو حرمت کیوجہ کہا اور یہی بات بھنگ میں بھی پائی اس لئے اسے بھی حرام کہا مگر ممکن ہے کہ شراب نشہ کے علاوہ کسی اور وجہ سے حرام ہوئی اور جب کسی اور وجہ سے حرام ہوئی تو پھر بھنگ میں یہ حرمت لگانا درست نہ ہوگا واللہ اعلم۔

سَبَق نُهُم

دَلِیْل لِمِّیْ اور اِنِّیْ

دیکھو بچو! قیاس کے بیان میں بتایا جا چکا ہے کہ ہر قیاس میں اکبر کا ثبوت اصغر کے لئے براہ راست نہیں ہوتا ہے بلکہ حداوسط کے واسطہ سے ہوتا ہے اسی وجہ سے حداوسط کو منطق میں واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق بھی کہتے ہیں، قبل اس کے ہم مثال پیش

کریں پہلے یہ جانو کہ انسان کے بدن میں چار چیز ہوتی ہیں (۱) خون (۲) بلغم (۳) سوداء (۴) صفراء، ان چاروں کو عربی میں اخلاط کہتے ہیں یہ چاروں صحیح ہوں تو انسان تندرست ہے اور اگر یہ بگڑ گئے اور ان میں بدبو ہو جائے تو پھر انسان کو بخار ہو جاتا ہے اور ان اخلاط کا بگڑنا ہی بخار چڑھنے کی اصل وجہ ہوا کرتی ہے، تو دیکھو اب ہم اگر یوں کہیں قیاس بنا کر کہ زید کے اخلاط بگڑ گئے اور جس کے اخلاط بگڑ جاتے ہیں بخار والا ہو جاتا ہے، نتیجہ ظاہر ہے کہ زید بخار والا ہے، دیکھو اس قیاس میں خط کشیدہ حد اوسط سے اصل سبب ہوا زید پر بخار والا ہونے کے حکم لگنے کا تو کسی بھی قیاس کے دو قضیوں اور مقدموں یعنی صغریٰ و کبریٰ میں حد اوسط ہی وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے تیسرا قضیہ تیار ہوتا ہے، مثلاً اسی مثال میں دیکھو کہ جب پہلی بات تم نے یہ بات کہی کہ زید کے اخلاط بگڑ گئے اور دوسری یہ کہی کہ جس کے اخلاط بگڑ جاتے ہیں بخار والا ہو جاتا ہے تو ان دونوں باتوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ زید کو بھی بخار ہو رہا ہے لیکن یہ تیسری بات جو بنی اور تیار ہوئی وہ صرف حد اوسط کی وجہ سے کیونکہ زید کے لئے جو کہ اصغر ہے تم نے اول جملہ میں حد اوسط یعنی اخلاط کا بگڑنا ثابت کیا اور پھر دوسرے جملہ میں اسی حد اوسط یعنی اخلاط بگڑنے والے کے لئے اکبر یعنی بخار والا ہونا ثابت کیا تب کہیں جا کر اصغر (زید) کے لئے اکبر (بخار والا ہونا) ثابت ہوا، چنانچہ اگر تم زید کو بگڑے اخلاط والا نہ مانو تو زید کو بخار والا نہیں کہہ سکتے، بہر حال اس مثال میں زید کے بخار والا ہونے کی علت وہ اس کا بگڑے اخلاط والا بننا ہے۔

اب ایک دوسرا قیاس اور دیکھو کہ مثلاً ہم کہیں کہ زید بخار والا ہے اور ہر بخار والا بگڑے اخلاط والا ہوتا ہے، نتیجہ ہے کہ زید بگڑے اخلاط والا ہے، اس قیاس میں حد اوسط ہے بخار والا ہونا اور اصغر وہ زید ہی ہے اور اکبر ہے بگڑے اخلاط کا ہونا، تو اس میں جو تم نے زید کو بگڑے اخلاط والا بتایا اس کی علت وہ حد اوسط یعنی اس کا بخار زدہ ہونا ہے۔

تو دیکھو بچو یہ دو قیاس تمہارے سامنے آ گئے ہیں پہلے قیاس میں حد اوسط اخلاط کا بگڑنا بتایا اور دوسرے میں بخار زدہ ہونا یعنی پہلے قیاس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخار اس لئے چڑھا کہ اخلاط بگڑے اور دوسرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخار چڑھا اس لئے اخلاط بگڑے تو اب تم چکر میں پڑ جاؤ گے کہ معاملہ کیا ہے سمجھ میں نہیں آتا کہ آیا اخلاط بگڑنے سے بخار ہوتا ہے یعنی بخار ہونے کے بعد اخلاط بگڑتے ہیں، یقیناً ان میں سے بات تو کوئی ایک ہی صحیح ہوگی حالانکہ تم کہتے ہو کہ دونوں قیاس صحیح ہیں اور ہر قیاس میں جو بھی حد اوسط ہوتا ہے اس کو تم نے علت قرار دیا ہے تو پہلے قیاس کے لحاظ سے اگر علت بخار زدہ ہونے کی اخلاط بگڑنا ہے تو دوسرے کے لحاظ سے اس کا الٹا ہے کہ اخلاط بگڑنا ہی بخار زدہ ہونے کا سبب ہے۔

تو ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ اب تمہیں دلیل لمّی و انّی کی حقیقت سمجھ میں آ جائے گی اور وہ یہ ہے کہ حقیقت کے لحاظ سے باہر کی دنیا میں کون کس کے لئے علت ہے یعنی صحیح بات کیا ہے اس کا پتہ علم طب سے چلے گا کہ آیا اخلاط بگڑنے سے بخار ہوتا ہے یا بخار ہونے پر اخلاط بگڑتے ہیں، چنانچہ علمِ طب کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اخلاط پہلے بگڑتے ہیں تب بخار ہوتا ہے اس کا الٹا نہیں ہے لیکن چونکہ جس

کے اخلاط بگڑیں گے اس کو بخار ہوگا اور جسے بخار ہوگا اس کے اخلاط بھی ضرور بگڑ رہے ہوں گے گویا یہ لازم وملزوم ہیں ایک کے ہونے پر دوسرے کا ہونا بھی پایا جائے گا تو اب چاہے تو یہ کہدو کہ زید کے اخلاط بگڑ گئے کیونکہ وہ بخار والا ہے یا اس کا الٹا کہدو کہ زید کو بخار ہوگیا ہے کیونکہ اس کے اخلاط بگڑ گئے ہیں لہذا قیاس تو تمہارے دونوں کے دونوں صحیح ہیں کیونکہ ہر ایک کے ہونے پر دوسرے کا ہونا پایا جارہا ہے ہاں البتہ وہ قیاس جس میں تم نے بخار کی علت اخلاط بگڑنے کو کہا ہے حقیقت کے موافق ہے اور امر واقعی یہی ہے اور دوسرا قیاس یہ واقع کے خلاف ہے کہ اس میں اخلاط بگڑنے کی علت بخار ہونے کو بتا رکھا ہے جبکہ معاملہ برعکس ہے تو اب یاد رکھئے کہ۔

دلیل لمّی: اس قیاس کو کہتے ہیں کہ جس کے اندر حد اوسط جیسے تمہارے قیاس میں علت اور سبب ہو حقیقی اعتبار سے اور خارج میں بھی یہی بات ہو، اور۔

دلیل انّی: وہ قیاس ہے کہ جس میں حد اوسط علت صرف تمہارے قیاس اور ذہن کے لحاظ سے تو ہو مگر حقیقت میں معاملہ ویسا نہ ہو۔

اب کتاب کی مثال لیجئے کہ تم نے قیاس بنایا زمین دھوپ والی ہو رہی ہے اور ہر دھوپ والی شئی روشن ہوتی ہے، نتیجہ پس زمین روشن ہے، دیکھو اس مثال میں اصغر یعنی زمین کے لئے اکبر یعنی روشن ہونا ثابت کیا بواسطہ حد اوسط یعنی دھوپ والی ہونے کے، اب دوسرا قیاس بھی بناؤ زمین روشن ہے اور روشن شئی دھوپ والی ہے نتیجہ پس زمین دھوپ والی ہے، اس میں اصغر یعنی زمین کے دھوپ والی ہونے کی وجہ سے روشن ہوتی ہے اس کا الٹا نہیں ہے کہ روشن ہونے سے دھوپ والی ہوتی ہو ورنہ پھر رات میں بجلی کی روشنی سے جب زمین روشن ہوتی ہے تو دھوپ والی ہونی چاہئے، بہرحال ان دونوں قیاس میں سے اول کو ہم لمّی اور دوسرے کو انّی کہیں گے یعنی جس قیاس میں حد اوسط علت جیسے تمہارے قیاس میں ہے واقع میں بھی وہ حد اوسط علت ہی ہو تو یہ لمّی ہے اور جس قیاس میں حد اوسط علت صرف قیاس کے لحاظ سے تو ہے مگر حقیقت اور واقع کے لحاظ سے نہ ہو وہ انّی ہے واللہ اعلم۔

اور مزید آسان عبارت میں یوں بھی سمجھ سکتے ہو کہ جس کی وجہ سے کوئی چیز وجود میں آتی ہے تو جو وجود میں آئی اس کو معلول کہتے ہیں اور جس کی وجہ سے یہ معلول وجود میں آیا اس کو علت کہتے ہیں مثلا دھواں اور آگ، آگ سے دھواں پیدا ہوتا ہے دھویں سے آگ نہیں پیدا ہوتی ہے لہذا علت تو آگ بنی اور رہا دھواں اس کو معلول کہتے ہیں، تو اگر تم نے دھویں کے موجود ہونے کی دلیل یہ بتائی کہ آگ موجود ہے تو یہ دلیل لمی ہے کیونکہ آگ کی وجہ سے ہی دھواں ہوتا ہے اور اگر اس کا الٹا کہا یعنی کہ دھویں کے وجود سے آگ کے وجود کو جانا یا بتلایا تو یہ دلیل انی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ہمارا ذہن کبھی تو علت سے معلول کی طرف جاتا ہے کبھی اس کا الٹا ہوتا ہے یعنی معلول سے علت کی طرف اول لمی اور دوسری کو دلیل انی کہتے ہیں، چنانچہ مخلوق اور کائنات زمین آسمان دیکھ کر ہمارا ذہن خالق اور خدا کی طرف پہونچنا یہ دلیل انی

ہے اوراس کواستدلال بھی کہتے ہیں اوراسی طرح صحن میں دھوپ دیکھ کر یوں سمجھ لینا کہ سورج نکل گیا یہ بھی دلیل انی ہے اوراگراس کا الٹا ہوا یعنی کہ سورج کو دیکھ کر یہ ذہن میں آیا کہ دھوپ نکل آئی ہے یہ دلیل لمی ہے اوراس کوتعلیل بھی کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ دلیل لمی سے کسی بات کوثابت کرنا تعلیل کہلاتا ہے اور انی سے ثابت کرنا استدلال کہلاتا ہے۔

وجہ تسمیہ لمی وانی

لمّ کے معنی علت کے ہیں چونکہ دلیل لمی میں حداوسط واقعۃً اور خارج کے لحاظ سے علت ہوتا ہے اوراس لئے اس کو لمی کہتے ہیں اور انّ کے معنی ہیں ثبوت اورتحقق کے تو چونکہ دلیل انی میں فی نفسہ تو حداوسط کے ذریعہ اصغر کے لئے اکبر کے پائے جانے اور ثابت ہونے کا ذکر ہوتا ہے یہ الگ بات ہے کہ یہ حداوسط علت نہیں ہے لیکن جہاں تک نفس ثبوت کی بات ہے تو وہ ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ زید بخار والا ہے اور جو بخار والا ہوتا ہے اس کے اخلاط بگڑے ہوتے ہیں لہذا زید کے اخلاط خراب ہیں تواس میں حداوسط یعنی بخاروالا ہونا اگر چہ علت تونہیں ہے اخلاط بگڑنے کی لیکن فی نفسہ یہ بات تواس حداوسط سے ثابت ہورہی ہے کہ اکبر یعنی اخلاط بگڑنے والا ہونا ثابت ہے، اصغر یعنی زید کے لئے واللہ اعلم بالصواب۔

سبق دھم

مادہ قیاس کا بیان

دیکھو بچو! قیاس کسے کہتے ہیں سبق ششم میں بتایا جاچکا پھر قیاس کی ایک صورت ہے اورایک مادہ اور دونوں ہی لحاظ سے قیاس کی قسمیں نکلتی ہیں صورت کے لحاظ سے قیاس کی چار شکلیں ہیں شکل اول، ثانی، ثالث، رابع، ان کا بیان سبق ششم میں آچکا ہے اور مادہ کے لحاظ سے قیاس کی کتنی قسمیں ہیں وہ تمہارے اس سبق میں بتائی جارہی ہیں کہ پانچ ہیں (۱) قیاس برہانی (۲) قیاس جدلی (۳) قیاس خطابی (۴) قیاس شعری (۵) قیاس سفسطی، مادہ کی ان پانچ قسموں کومنطق والے صِنَاعَاتِ خَمْسَۃ کہتے ہیں۔

صورۃ اور مادہ کا مطلب

دیکھو بچو! جب تم کسی چیز کو بناؤ گے تواس کے بنانے سے قبل تمہارا ذہن دو بات ضرور سوچے گا (۱) وہ چیز کس طرح کی بنے یعنی اس کی شکل کیسی ہو (۲) کس چیز سے بنے اول کو صورۃ، ثانی کو مادہ کہتے ہیں، کیونکہ صورت کے معنی شکل کے ہیں اور مادہ کے معنی ہیں جس سے وہ چیز تیار ہو، مثلاً تم نے سوچا کہ ایک برتن ایسا بنایا جائے کہ جس میں چائے پی جاسکے اوراس میں ایک کنڈا بھی ہوتا کہ گرم چائے ہوتے ہوئے بھی اس کو ہاتھ میں پکڑا جاسکے تواس شکل وصورت کا جو برتن بنا وہ کپ کہلایا تو کپ کی صورت تواس کی مخصوص ہیئت اور ساخت وسائز ہے اور مادہ اس کا مختلف ہوسکتا ہے، مٹی سے بنایا تو مٹی ہی مادہ ہوجائے گی، اسٹیل اور کانچ سے بنایا تو کانچ مادہ کہلائے گا، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ

مادہ ایک رہے اور صورت الگ الگ مثلاً تم نے مٹی سے ایک برتن کپ کی طرح کا بنایا ایک گلاس کی طرح کا ایک لوٹے کی طرح کا تو ان تینوں کی صورت الگ الگ ہے مگر مادہ سب کا ایک ہے یعنی مٹی تو کبھی تو ایسا ہوگا کہ صورۃ بھی ایک مادہ بھی ایک جیسے کہ ایک طرح کے بہت سے گلاس جو سب کے سب مٹی سے ہی بنے ہوں اور کبھی صورۃ ایک ہوگی مادہ الگ الگ جیسے ایسے بہت سے گلاس جن میں سے کوئی مٹی کا کوئی اسٹیل کا کوئی سونے کا کوئی چاندی کا اور کبھی مادہ ایک صورۃ الگ الگ جیسے سونے سے مختلف برتن بنائے گلاس لوٹا پلیٹ کپ یہ تو حسی مثال ہے۔

اب آجایئے آپ کلام اور گفتگو پر کہ ہم اپنے دماغ میں جو کلام تیار کریں گے اس کی بھی ایک صورۃ ہوگی اور ایک مادہ، چند کلمے جب آگے پیچھے اور یکے بعد دیگرے رکھے جاتے ہیں تو اس آگے پیچھے اور ایک دوسرے کے بعد رکھنے سے جو ہیئت بنتی ہے اسی کو صورۃ کہتے ہیں، چنانچہ اگر ہم زید کے آنے کو بتائیں تو کہیں گے ''جاءَ زیدٌ'' یہ جملہ ہے اس کی صورت اور شکل اور ہے لیکن اسی کو اس ترتیب سے بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید کو مقدم اور جاء کو بعد میں لائیں مثلاً کہیں ''زیدٌ جاءَ'' یہ اور صورت ہے اور یہ بھی جملہ ہے لیکن اول صورت والے جملہ کو فعلیہ اور دوسری صورت والے جملہ کو اسمیہ کہیں گے اور ان قضیوں کی صورت الگ الگ مگر مادہ ایک ہے، اسی طرح قیاس کی جب ہم اصغر اکبر اور حد اوسط سے ترتیب دیں گے تو اس ترتیب کو اگر ہم نے ایسے رکھا کہ حد اوسط صغریٰ میں اصغر کے بعد اور کبریٰ میں اکبر سے پہلے لے آئے تو یہ قیاس کی شکل اول ہے اور اگر اس حد اوسط کو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں اصغر اکبر سے پہلے لے آئے تو یہ قیاس کی شکل ثانی ہے اور اگر دونوں ہی میں اصغر اکبر کے بعد ہو تو ثالث ہے اور اگر صغریٰ میں اصغر سے پہلے کبریٰ میں اکبر کے بعد تو یہ شکل رابع ہے۔

بہر حال بولنے یا لکھنے یا دماغ کے اندر جو حد اوسط کو اصغر اکبر کے بعد یا پہلے رکھنے سے ہیئت تیار ہوتی ہے جو چار طرح کی ہوسکتی ہے اسی کو صورۃ قیاس کہتے ہیں، کیونکہ جیسے تم تین لکڑیاں لو ایک ان میں لمبی ہو دو ہوں برابر تو لمبی والی کو شروع میں کھڑی کرو اس کے بعد دو برابر برابر والی کو تو اس کی ہیئت اور بنے گی اس کا الٹا کرو کہ لمبی والی اخیر میں برابر والی پہلے تو اس کی ہیئت اور ہوگی، اسی طرح لمبی لکڑی بیچ میں برابر والی شروع اخیر میں تو اس کی ہیئت اور ہوگی، لہٰذا ان کے نام جیسے شکل اول ثانی ثالث رکھیں گے اسی طرح کلام میں مثلاً تم نے کہ (پکڑو مت چھوڑ دو) تو تم تھوڑی دیر کے لئے فرض کرو کہ مت یہ حد اوسط ہے اس کو لفظ '' پکڑو'' اور ''چھوڑو'' دونوں سے پہلے رکھا تو اور ہیئت ہوگی دونوں سے بعد میں رکھا اور ہیئت ہوگی، ایک کے پہلے رکھا ایک کے بعد میں تو اور ہیئت ہوگی، لہٰذا یہ کلام تین شکلوں والا ہوجائے گا، اور اگر تم چوتھی شکل بناؤ وہ بھی ہوجائے گی کہ بیچ میں رہتے ہوئے لفظ ''مت'' پکڑو سے جوڑا تو اور شکل ''چھوڑو'' سے جوڑا تو اور شکل بنے گی، تو اسی طرح حال ہے قیاس کی صورت اور شکل کا کہ وہ چار طرح پر ہوسکتی ہے کما مر تفصیلہ۔

قیاس کے مادہ کا مطلب

مادہ کا مطلب حسّی چیزوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے بن کر کوئی چیز تیار ہو وہ ہی اس کا مادہ ہے جیسے گلاس، لوٹا، مٹی سے بنے

تو ان کا مادہ مٹی کہلائے گی سونے سے بنے تو سونا، اسی طرح کپڑا ریشم سے بنا تو ریشم کو اور سوت سے بنا تو سوت کو مادہ کہیں گے، قیاس میں مادہ سے کیا مراد ہے اس کے لئے یہ سمجھو جیسا کہ تقریر نام ہوتا ہے بہت سے جملوں اور باتوں کے مجموعہ کا اسی طرح قیاس دراصل چند قضیوں اور جملوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں، کم از کم دو قضیے اور جملے ایک قیاس میں ہونے چاہئیں زیادہ کتنے ہی ہو سکتے ہیں تو جب ہم کسی قیاس کو تیار کریں گے تو وہ قضایا اور جملوں سے تیار ہوگا جیسے کہ مکان دیواروں اور چھت سے تیار ہوتا ہے، پھر جس طرح کچی دیوار اور چھت سے بنا مکان کچا مکان نام پاتا ہے اور پکی دیواروں سے بنا پکا مکان نام پاتا ہے یا یوں کہو کہ مٹی سے بنے مکان کو مٹی کا مکان پتھر سے بنے کو پتھر کا مکان، اینٹ سے بنے ہوئے کو اینٹ کا مکان کہو گے جس سے مکان کی دو یا تین قسمیں ہوگئیں، اسی طرح قیاس جن قضیوں اور جملوں سے بنے گا وہ قضیے اور جملے کئی طرح کے ہوتے ہیں جن کے کئی طرح ہونے سے قیاس بھی کئی طرح کا اور کئی قسم کا ہو گیا لہذا اب تم یہ جان لو کہ وہ قضایا یا مقدمات جن سے قیاس بنے گا کتنی طرح کے ہوتے ہیں تا کہ پھر آسانی سے قیاس کی قسمیں جانی جا سکیں۔

دیکھو بچو! قیاس کے قضیوں کا تصدیق پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو قضیہ تصور پر مشتمل ہوگا اس سے قیاس تیار نہیں ہوا کرتا ہے ہماری اس بات کا کیا مطلب ہے غور سے سنو ہماری گفتگو اور کلام دو طرح کا ہوتا ہے (۱) تصور (۲) تصدیق، پھر جس کلام کو تصور کہا جاتا ہے وہ بھی کئی طرح کا ہوتا ہے اور جس کلام کو تصدیق کہتے ہیں وہ بھی کئی طرح کا ہے یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کی مختلف قسمیں ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

تصور کی اقسام:۔ دیکھئے اگر ہمارے ذہن میں فقط ایک چیز آئی مثلاً صرف زید یا صرف سہارنپور یا مکہ معظّمہ فقط یا لوٹا فقط، یا ٹوپی فقط، تو یہ بھی تصور ہے اور اس کا نام ہے تصور مفرد، یعنی ایک چیز کا تصور اور اگر ذہن میں ایک سے زائد چیزیں آئیں مثلاً زید عمر و دو آدمیوں کا تصور ہوا یا مثلاً زید اور اس کے عالم ہونے کا تصور کیا مگر کیا صرف تصور تصور عالم کو زید کے طء ثابت کرنے اور جوڑنے کی نیت نہ ہو یعنی زید و عالم کے درمیان میں نسبت کا ارادہ نہ ہو بس ویسے ہی الگ الگ دو چیزوں کا ذہن میں نقشہ آ گیا یا دو سے زیادہ کا تو یہ بھی تصور ہے اور یہ تصور مرکب ہے یعنی کئی چیزوں کا مگر ایسا تصور مرکب جو نسبت سے خالی ہے۔

اور اگر ایسی دو چیزیں ذہن میں آئیں کہ جس میں نسبت و تعلق بھی ہے مگر ناقص جیسے کہ مرکب اضافی میں مثلاً زید کا غلام، مرکب توصیفی میں جیسے ''خوبصورت آدمی'' یہ بھی تصور ہے اس کو بھی تصدیق نہیں کہا جا سکتا ہے، کیونکہ تصدیق کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ تصدیق کہتے ہیں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے لئے ثابت کیا گیا ہو جو مرکب اضافی و توصیفی دونوں میں نہیں ہے، چنانچہ ''زید کا غلام'' میں صرف ''غلامِ زید'' کا تصور ہوا ایسے ہی ''خوبصورت آدمی'' اس میں خوبصورت آدمی کی طرف ذہن گیا مگر کسی کو کسی کے لئے ثابت کرنا اس میں نہیں پایا جا رہا ہے، بہرحال نسبت ناقصہ پر مشتمل چیزیں بھی تصور میں داخل ہیں اور جن میں نسبت ہی نہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ تصور ہیں۔

ایسے ہی اگر دو چیزوں میں نسبت بجائے ناقصہ کے ہے تو تامہ لیکن خبر یہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو تو اس ایسے مرکب کو بھی تصور کہیں گے جیسے نماز پڑھو روزے رکھو، اسے مت مارو، اوھوا کیا کر دیا!، کاش وہ آتا، غرضیکہ جملہ انشائیہ کی تمام قسمیں تصور ہیں کیونکہ ان میں کسی چیز کو کسی کے لئے ثابت کرنا نہیں پایا جاتا جو تصدیق بننے کے لئے ضروری ہے، ایسے ہی اگر ایسی دو چیزیں ذہن میں آئیں کہ جن میں نسبت تامہ بھی ہے اور خبر یہ بھی ہے لیکن شک یا وہم ہے خبر میں تو اس کو بھی تصور کہیں گے، مثلاً تم نے کہا زید آگیا ہے یہ جملہ خبر یہ ہے اور نسبت تامہ بھی ہے لیکن اگر تم کو زید کے آنے کی خبر دیتے وقت شک یا وہم ہو تو تمہارا یہ قضیہ اور جملہ تصور کہلائے گا نہ کہ تصدیق اور اگر شک وہم نہ ہو بلکہ ظن ہو یا یقین تو پھر یہ جملہ تصدیق کہلائے گا۔

فائدہ:۔ جب ہم مثلاً یہ کہیں کہ زید آگیا ہے اس کے کہتے وقت ہمارا حال پانچ طرح کا ہوسکتا ہے یعنی زید کے آنے کی خبر دیتے وقت ہمارے ذہن کی پوزیشن پانچ طرح کی ہوگی ان میں سے ہر پوزیشن کا اہل منطق کے یہاں مستقل نام ہے (۱) تخیل (۲) شک (۳) وہم (۴) ظن (۵) یقین، اگر تم کو زید آگیا ہے کہتے وقت آنے کی جہت کا ہی پختہ یقین ہے نہ آنے کا خیال تک بھی ذہن میں نہ ہو تو اس کو یقین کہیں گے اور اگر ذہن دونوں طرف گیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو آنے نہ آنے دونوں طرف برابر گیا ہوگا یا کم زیادہ، اگر برابر گیا تو یہ شک ہے اور اگر کم زیادہ گیا تو جدھر کم گیا وہ وہم ہے اور جدھر زیادہ گیا وہ ظن ہے، اور اگر یہ جملہ ذہن میں گھوم گیا اور محض خیال میں آکے ختم ہو گیا اور آنے نہ آنے کے بارے میں مستقل طور سے کچھ سوچے ہی نہیں چہ جائے کہ ترجیح اور عدم ترجیح تو یہ تخیّل یا تخیل کہلاتا ہے۔

مراتب تصور:۔ بہر حال تصور کے پانچ درجے یا پانچ قسمیں ہوگئی ہیں (۱) ایک چیز ذہن میں آئے فقط (۲) کئی چیزیں آئیں مگر بلا نسبت (۳) نسبت کے ساتھ آئیں مگر نسبت ناقصہ ہو (۴) نسبت تامہ ہو مگر انشائیہ (۵) نسبت تامہ بھی ہے اور خبر یہ بھی مگر تخیل یا شک یا وہم ہے۔

آمدم بر سر مطلب:۔ تو جب آپ یہ جان چکے ہیں کہ تصور کے پانچ درجے یا پانچ قسمیں ہیں اور ان پانچ میں بعض قسمیں ایسی بھی ہیں جن کو قضیہ اور جملہ کہہ سکتے ہیں مثلاً چوتھی اور پانچویں قسم دونوں قضیے ہیں تو اس سے آپ یہ جان گئے ہوں گے کہ بعض قضیے ایسے بھی ہوتے ہیں جو تصور پر مشتمل ہوتے ہیں بس یہیں سے یاد رکھئے کہ قیاس کو جن قضیوں سے بنائیں گے وہ تصور پر مشتمل نہیں ہو سکتے یعنی قضیہ انشائیہ اور قضیہ خبر یہ جو شکیہ اور وہمیہ یا تخیلہ ہو ان سے قیاس کو نہیں بنایا جائے گا اگر قیاس بنایا جائے گا تو وہ صرف ایسے قضیوں سے جن میں تصدیق پائی جاتی ہے لیکن یاد رہے کہ تصدیق کے بھی درجے اور قسمیں ہیں جس درجہ کی تصدیق ہوگی اسی درجہ کا قضیہ ہوگا اور جس درجہ کا قضیہ ہوگا اسی درجہ کا قیاس ہوگا اور پھر اسی کے حساب سے قیاس کے الگ الگ نام اور قسمیں نکلیں گی، لہذا آپ پہلے تصدیق کے درجات اور قسمیں جان لو تا کہ پھر آسانی سے قیاس کے مراتب اعلی ادنیٰ ہونے کے لحاظ سے طے کر سکو۔

---

۱ حرف تعجب ہے۔

اقسامِ تصدیق:۔ کسی جملہ کی نسبت خبریہ کو تصدیق کب کہیں گے یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے یعنی اگر کسی جملہ میں اگر کسی کے بارے میں کوئی خبر ہو تو اگر اس خبر میں تخیل یا شک یا وہم ہو تب تک تو یہ تصور کہلائے گا اور جب اس نسبت خبریہ کا ظن ہو گیا تو اب یہ تصدیق بن جائے گا، تو گویا تصدیق کا شروع درجہ یہ ہے کہ تمہیں اس خبر کا جو کسی قضیے میں ہے ظن ہو یعنی ذہن اس بات کی طرف زیادہ جاتا ہو جو قضیہ اور جملہ میں ہے اس کے مخالف کی طرف کم تو اب یہ جملہ تصدیق پر مشتمل ہوگا، لہذا پہلا درجہ تصدیق کا ظن ہے اور اگر تمہارا ذہن صرف ایک ہی جہت کی طرف جاتا ہے دوسری کی طرف بالکل نہیں جاتا یعنی تمہیں ایک ہی جہت کی جزم اور پختگی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) تمہارا یہ ایک ہی جہت کا پختہ علم یا تو ایسا ہے کہ کسی کے دلائل پیش کرنے یا شک میں ڈالنے سے ختم ہو سکتا ہے یا نہیں اگر تمہاری یہ علمی پختگی کسی کے توڑنے سے ٹوٹ گئی تو اس کا نام تقلید ہے اور اگر دوسری شکل ہے کہ پختگی کسی کے توڑے سے نہ ٹوٹے پھر دو شکل بنیں گی یا تمہارا یہ علم حقیقت کے مطابق ہے یعنی جیسا تم نے جانا معاملہ ویسا ہی ہے تو اس کو یقین کہتے ہیں اور اگر تمہارا یہ علم واقع اور حقیقت کے خلاف ہے تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں کیونکہ اس میں ڈبل جہالت ہے کہ اپنے نہ جاننے کو بھی نہیں جانتا ہے۔

مراتب تصدیق:۔ بہرحال تصدیق کے چار مرتبے اور قسمیں ہوگئی ہیں (۱) کسی چیز کا علم ظن غالب کے ساتھ ہو اور ساتھ میں دوسری جانب کا بھی احتمال ہو جیسے کہ زید آ گیا ہے جب غالب گمان آنے کا ہو لیکن کچھ کچھ خیال نہ آنے کا بھی ہوتا ہو (۲) تقلید'' پختہ طور سے ایک ہی بات ذہن میں ہو لیکن یہ پختگی ٹوٹ سکتی ہے جیسے کہ وہ علم و اعتقاد جو اپنے بڑوں سے ہوتا ہے کہ کسی کی کسی سے عقیدت تڑوائی جاسکتی ہے (۳) یقین ایسا پختہ علم کہ جو توڑا نہ جاسکے اور واقع و حقیقت کے مطابق بھی ہے جیسے کہ اللہ کے ایک ہونے کا یقین یا آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے ہونے کا یقین (۴) جہل مرکب کہ علم تو پختہ ہے جس کو توڑا نہیں جاسکتا ہے مگر حقیقت اور نفس الامر کے خلاف ہو جیسے کہ کسی بے پڑھے لکھے کا اپنے آپ کو پڑھا لکھا سمجھنا، دیکھئے ان سب میں اعلی مرتبہ یقین کا ہے اس سے کم تقلید کا اس سے کم ظن کا اس سے کم جہل مرکب کا، لہذا جو قضیہ اس تصدیق پر مشتمل ہوگا جس کو یقین کہتے ہیں وہ سب سے اعلیٰ قضیہ ہوگا اور پھر ان قضیوں سے جو قیاس بنے گا وہ بھی سب سے اعلیٰ اور پھر اس قیاس کا جو نتیجہ آئے گا وہ بھی سب سے اعلیٰ اور پختہ جزم و یقین والا ہوگا۔

تو اب یاد رکھئے کہ یقینی قضایا سے جو قیاس تیار ہوگا اس کو اہل منطق قیاس برہانی کہتے ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ قیاس ہے اور باقی قسم یعنی ظن، تقلید، جہل مرکب پر مشتمل قضایا سے جو قیاس تیار ہوتے ہیں ان میں سے کسی کا نام قیاس جدلی کسی کا قیاس خطابی کسی کا قیاس شعری کسی کا قیاس سفسطی ہے، ہر ایک کی تفصیل آ رہی ہے دیکھتے رہئے، اس تفصیل کے بعد جان لیجئے کہ قیاس کے مادہ سے مراد یہی ہے کہ قضیہ تصدیق کے چار درجوں میں سے کونسا درجہ رکھتا ہے یعنی کہ ظنی ہے یا تقلیدی یا یقنی یا جہل مرکب، تو گویا قیاس کی باعتبار مادہ کے جو پانچ قسمیں نکلتی ہیں وہ ظن یقین یا جہل مرکب وغیرہ پر مشتمل ہوں گی اور یہی ان کا مادہ کہلائے گا۔

قیاسِ برہانی

ایسے قیاس کو کہتے ہیں کہ جس کے قضایا اور مقدمات یقین پر مشتمل ہوں یعنی اس قیاس کے اندر تمام باتیں یقین اور سچائی والی ہوتی ہیں، پھر یہ باتیں نظری بھی ہوسکتی ہیں اور بدیہی بھی ہوسکتی ہیں، نظری کی مثال مثلاً جیسے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں اور ہر اللہ کا رسول واجب الاطاعت ہے پس محمد ﷺ واجب الاطاعت ہیں، یہ ایسا قیاس ہے کہ جس کے مقدمات یقینی ہیں مگر نظری ہیں چونکہ محمد اللہ کے رسول ہیں یہ قضیہ دلیل کا محتاج ہے اور دوسری بات کہ ہر اللہ کا رسول واجب الاطاعت ہے یہ بھی دلیل کی محتاج ہے لہذا یہ قیاس نظری ہوگیا ہے، رہی قیاس برہانی کی ایسی مثال کہ جس کے قضایا یقینی ہونے کے ساتھ بدیہی ہوں تو وہ یہ ہے کہ یہ آگ ہے اور ہر آگ گرم ہوتی ہے لہذا یہ گرم ہے۔

پھر یاد رہے کہ قیاس برہانی کے جو مقدمات بدیہی ہوتے ہیں وہ کئی طرح کے ہوتے ہیں چنانچہ تلاش وجستجو سے معلوم ہوا ہے کہ بدیہی قضایا چھ طرح کے ہوتے ہیں (۱) اولیات (۲) فطریات (۳) حدسیات (۴) مشاہدات (۵) تجربیات (۶) متواترات۔

(۱) اولیات:۔ ایسی بدیہی قضایا کو کہا جاتا ہے کہ جن کے موضوع، محمول ذہن میں آنے سے فوراً عقل اس حکم کو مان لے جو موضوع محمول کے درمیان ہے، بیچ میں کسی واسطہ یا دلیل کی ضرورت نہ پڑتی ہو جیسے کہیں کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، اس قضیہ میں جو کل کو اس کے جزء سے بڑا بتایا جارہا ہے اس بات کو عقل ازخود لفظ کل اور جزء کے سنتے ہی مان لے گی اور عقل اس میں کوئی چون چرا نہ کرے گی کہ تھوڑی دیر کے لئے سوچنے لگے کہ واقعی کل جز سے بڑا ہوا ہوتا ہے یا نہیں بلکہ جونہی لفظ کل اور جزء کا تصور عقل میں آئے گا فوراً ہی عقل جزء سے کل کی بڑائی کو تسلیم کرلیتی ہے، ایسے ہی کہیں سو کا نوٹ پچاس کے نوٹ سے بڑا ہوتا ہے، سو اور پچاس کا لفظ عقل میں آیا نہیں کہ عقل ان کے مابین کے حکم کو فوراً تسلیم کرلے تی ہے، یا کہیں کہ دو ایک سے زیادہ ہوتا ہے اس کو بھی عقل اول وہلہ میں تسلیم کرلے تی ہے۔

تنبیہ:۔ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کی عقل اولیات والے قضایا میں بھی توقف اور سوچ وچار کرنے لگتی ہے، حالانکہ اولیات میں جو حکم ہوتا ہے وہ بالکل ظاہر باہر ہوتا ہے لیکن بعض دفعہ کم عمری یا کند ذہنی اور بدّھو پنے کی وجہ سے اول بدیہی حکم کو بھی اس کی عقل ماننے میں توقف کرنے لگتی ہے مثلاً تم کسی بچہ سے کہو کہ بتاؤ مور بڑا ہوتا ہے یا اس کی دم تو بہت ممکن ہے کہ کہہ دے کہ دم بڑی ہوتی ہے حالانکہ سب جانتے ہیں کہ مور تو پورے کا نام ہے جس میں دم بھی آگئی، اسی طرح جن لوگوں نے اپنی فطرت گندی بنائی ہو وہ بھی اول قضایا کا انکار کرسکتے ہیں جیسے ہندو لوگ کہ اگر اسے کہو کہ بتوں کے بس میں کچھ نہیں ہے تو ان کی عقل اس کو مانے گی نہیں حالانکہ ہر وہ شخص جو بتوں اور بس میں کچھ ہونے کا مفہوم سمجھتا ہے فوراً اس بات کو تسلیم کرلے گا۔

(۲) فطریات:۔ ایسے بدیہی قضایا کو کہا جاتا ہے کہ جن کے اندر پائے جانے والے حکم کو عقل مان تو لے محض موضوع محمول کے ذہن میں آنے سے ہی مگر جب موضوع اور محمول ذہن میں آئیں اس کے ساتھ ساتھ ہی اپنے آپ یہ دلیل بھی ذہن میں

آ جاتی ہو کہ موضوع محمول میں جو حکم ہے وہ کیوں ہے، مثلاً تم نے کہا کہ چار جفت ہے یہ فطری قضیہ ہے چار جو کہ موضوع ہے اور جفت جو کہ محمول ہے سنتے ہی عقل مان لے گی کہ ہاں بات ایسی ہے جیسے کہ کہی گئی یعنی واقعی چار جفت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن میں آ رہا ہوتا ہے کہ کیوں ہے! یعنی اس لئے کہ چار کے دو برابر برابر حصے ہو سکتے ہیں تو وہ واسطہ اور دلیل (جس کی بناء پر عقل نے چار پر جفت ہونے کے حکم لگنے کو مان لیا ہے) ضرور ذہن میں رہتا ہے۔

فرق اولیات، وفطریات:۔ اولیات، اور فطریات دونوں قریب قریب سے ہیں ان کے درمیان فرق رکھنے کے لے باریک عقل درکار رہے گی، ہم تمہیں آسان فرق بتاتے ہیں کہ کسی بھی قضیئے اور جملے میں جو حکم ہے اگر ہماری عقل اس حکم کو محض جملہ کو سنتے ہی مان لیتی ہو اور جملہ سے آگے ہمارا دماغ اس طرف بالکل نہ جائے کہ یہ حکم فلاں دلیل کی وجہ سے ہے ویسے چاہے فی نفسہ دلیل ہو مگر ذہن میں اس وقت اس کا گذر نہیں ہوا اور نہ اس کی ذہن کو ضرورت ہو تو یہ اولیات ہیں، جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اگر اس قضیے کو سنتے ہی عقل نے اس حکم کو جو اس میں ہے مان لیا اور آگے عقل نے یہ نہیں سوچا کہ کل کو جو جزء سے بڑا بتایا وہ اس وجہ سے کہ جزء کل کا جزء ہے اور ظاہر ہے کہ جس کا جزء بنے وہ اس سے بڑا ہوتا ہے جو اس کا جزء بنے، تو اب یہ قضیہ اولیات میں سے ہے کیونکہ فی نفسہ تو تمہارے دماغ میں یہ دلیل ہے مگر ذہن میں چھپی پڑی ہے اس وقت جب کہ عقل کل کے جزء سے بڑے ہونے کے حکم مان رہی ہے یہ دلیل عقل کے سامنے نہیں ہے اور اگر یہ دلیل بھی ذہن میں گذرتی ہے تو پھر قضیہ فطریات میں سے ہو جائے گا، خلاصہ یہ ہے کہ اولیات میں بھی واسطہ ہوتا ہے اور فطریات میں بھی لیکن اولیات میں اس واسطہ اور دلیل کی طرف ذہن جاتا نہیں ہے اور نہ ضرورت ہوتی ہے، ہاں فطریات میں جایا کرتا ہے اور از خود دلیل بھی ذہن میں آجایا کرتی ہے۔

فائدہ:۔ فطریات کا دوسرا نام قَضَایَاقِیَاسَاتُهَا مَعَهَا بھی ہے، یعنی ایسا قضیہ جس کا قیاس بھی اس قضیہ کے ساتھ ساتھ ذہن میں رہا کرتا ہے، مثلاً جب تم نے کہا چار جفت ہے اس کے سنتے ہی تمہارے ذہن میں قیاس تیار ہو جائے گا وہ ہی کہ چار دو برابر حصوں پر منقسم ہوتا ہے اور جو عدد دو برابر حصوں پر منقسم ہو وہ جفت ہے لہذا چار جفت ہے، ایسے ہی کہیں کہ اس وقت رات ہے یہ فطریات میں سے ہے کیونکہ ذہن میں قیاس تیار ہے کہ چونکہ سورج نکلا ہوا نہیں ہے اور جب سورج نکلا ہوا نہ ہو تو رات ہوتی ہے لہذا رات ہے۔

(۳) حدسیات:۔ حدسیات کی تعریف سے قبل منطق کی دو اصطلاحوں کو سمجھو (۱) فکر (۲) حدس، فکر کے معنی ہیں سوچ اور غور وفکر کے، اور حدس کے معنی ہیں کسی چیز کی طرف ذہن کا ایک دم پہونچنا تو کسی قضیہ میں جو حکم ہے اس حکم کا یقین ہم کو جس دلیل کے ذریعہ ہو وہ دو طرح کی ہوگی (۱) فکر (۲) حدس، اگر وہ دلیل سوچ کر ذہن میں آئی تو اس کو فکر کہتے ہیں اور اگر بغیر سوچے جواب دیدیا اور بلا کوئی دیر لگے ذہن میں آگئی تو اس کو حدس کہتے ہیں، مثلاً تم سے پوچھا گیا ''مـنـکـم'' میں کیا قاعدہ ہے تو اگر تم نے فوراً جواب دیدیا کہ اخفاء کا ہے تو یہ حدس ہے اوا گر تم دیر تک سوچتے رہے اور ذہن میں قاعدے دوڑاتے رہے اور پھر سوچ کر بہت دیر میں طے کیا کہ اخفاء ہے تو اسکا نام فکر ہے۔

ہم سبق سویم میں بتا چکے ہیں کہ فکر نام ہے دو کام کرنے کا (۱) انتخاب (۲) ترتیب، پہلے پرزے چھانٹو پھر ان کو ترتیب دو پھر مطلوب حاصل ہوگا اور یہی دو کام حدس میں بھی کرنے ہوتے ہیں مگر فرق یہ ہے کہ حدس میں ذہن دمادم بیکدم جلدی جلدی پرزے بھی چھانٹ لیتا ہے اور دم بھر میں ان کی ترتیب دیکر مطلوب بھی حاصل کر لیتا ہے، فکر میں دونوں میں دیر لگتی ہے انتخاب میں بھی اور ترتیب میں بھی پھر کہیں مطلوب حاصل ہوتا ہے، بہر حال حدسیات ایسے قضایا کو کہتے ہیں کہ جن کے مضمون پر یقین ایسی دلیل سے ہو جو ایک دم سے ذہن میں آ جاتی ہو تو یہاں حدسی قضایا اور جملوں میں جو یقین حاصل ہوتا ہے وہ ہوتا تو ہے دلیل ہی سے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ حدسیات کو بدیہات میں سے نہ کہنا چاہئے کیونکہ جو چیز دلیل کی محتاج ہو وہ تو نظری ہوگئی لیکن چونکہ یہ دلیل ایسی ہے جو بلا غور وفکر حاصل ہوتی ہے اسلئے حدسیات کو بدیہی کہنا درست ہے، مثلا جب ہمیں قواعد کی مشق ہو جاتی ہے تو مشق سے قبل یہ ہمارے لئے نظری تھے اور مشق کے بعد بدیہی ہو جاتے ہیں، چنانچہ بچوں کو جب شروع شروع اجراء کرایا جاتا ہے تو ان سے جب قاعدہ پوچھتے ہیں تو وہ سوچ سوچ کر بتلاتے ہیں کیونکہ جو بھی قاعدہ وہ بتلاتے ہیں اس کی دلیل میں ان کو دیر لگتی ہے پھر جب بار بار مشق کی گئی تو وہ دمادم بتلانے لگتے ہیں کہ جس کلمہ میں اظہار ہے تو کیوں؟ اخفاء ہے تو کیوں ہے؟ ایسے ہی نحو کے قواعد کا حال ہے کہ مشق ہونے کے بعد جہاں کہیں مرفوع منصوب یا مجرور پڑھنا ہوتا ہے فوراً اس کی دلیل بھی ذہن میں آ جاتی ہے اور مشق سے پہلے بہت دیر میں طے کر پاتے ہیں کہ مرفوع کیوں ہے؟ منصوب کیوں ہے؟ تو فوراً دلیل ذہن میں آ کر مرفوع منصوب ہونے کا علم مثل بدیہی کے ہے۔

(۴) مشاہدات:۔ اس کی تعریف سے پہلے یہ جانئے کہ ہم کو چیزوں کا علم جن اعضاء سے ہوتا ہے ان کو حواس کہتے ہیں پھر یہ اعضاء دو قسم کے ہیں (۱) ظاہری (۲) باطنی، ظاہری اعضاء جن سے علم ہوتا ہے کل پانچ ہیں (۱) آنکھ (۲) ناک (۳) کان (۴) زبان (۵) ہاتھ پیر وغیرہ، ان پانچوں کو اہل منطق حواس خمسہ ظاہرہ کہتے ہیں، آنکھ کے ذریعہ ہمیں کالا، گورا، نیلا، پیلا رنگ وغیرہ اور دیگر بہت سی چیزوں کا علم ہوتا ہے گویا دیکھی جانے والی چیزیں سب کا آنکھ کے ذریعہ ہمیں علم ہوتا ہے، سونگھنے والیوں کا ناک سے، سننے والیوں کا کان سے، چکھی جانے والیوں کا زبان سے، چھونے اور گرم ٹھنڈی کا پتہ ہاتھ وغیرہ سے لگتا ہے۔

باطنی اعضاء بھی پانچ ہیں (۱) حس مشترک (۲) خیال (۳) متصرفہ (۴) وہم (۵) حافظہ، ان کو اہل منطق حواس خمسہ باطنہ کہتے ہیں، تفصیل ان سب کی یہ ہے کہ ہمارے دماغ کے تین خانے اور تین حصے ہیں (۱) اول حصہ (۲) بیچ کا حصہ (۳) اخیر کا حصہ، پھر پہلے حصے میں اللہ تعالیٰ نے دو قوتیں اور صلاحیتیں رکھی ہیں جن میں سے اول کو حس مشترک کہتے ہیں دوسری صلاحیت کو خیال کہا جاتا ہے، اسی طرح آخیر کے حصہ میں بھی دو صلاحیتیں اللہ تعالیٰ نے رکھی ہیں جن میں سے اول کو وہم اور دوسری کو حَافِظَہ کہتے ہیں اور بیچ کے حصہ میں صرف ایک صلاحیت ہے جس کو مُتَصَرِّفَہ کہا جاتا ہے نقشہ دیکھو:

اب ان پانچوں صلاحیتوں کا مطلب سمجھو کہ ہمارا ذہن اور دماغ مثل کیمرہ کے ہے کسی چیز کو جب ہمارا دماغ دیکھ لیتا ہے تو دیکھنے کے بعد اس کی تصویر ذہن میں آجاتی ہے اور پھر بعد میں بھی یہ تصویر ذہن میں باقی رہتی ہے، چنانچہ آدمیوں جانوروں چیزوں کو دیکھنے کے بعد اسکی تصویریں اور فوٹو ہمارے ذہن میں رہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ پھر کبھی دوبارہ دیکھنے پر ہم پہچان لیتے ہیں کہ یہ شخص یا یہ چیز ہماری پہلے بھی دیکھی ہوئی ہے۔

ایسے ہی ہم جب قرآن پاک حفظ کرتے ہیں تو اس وقت تو گویا ہم الفاظ قرآن کو ذہن میں بٹھا رہے ہیں اور قرآن پاک یاد ہونے کے بعد جب دوسرا پڑھنا لکھنا کرتے ہیں تو یہ نہیں کہ قرآن پاک بھول جاتے ہیں بلکہ وہ بھی یاد رہتا ہے اسی لئے جب پڑھنا چاہیں گے پھر پڑھنا شروع کردیں گے تو حس مشترک اس صلاحیت کا نام ہے جو چیزوں کا فوٹو لیتی ہے اور خیال ایسی صلاحیت ہے کہ جس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک نے جن چیزوں کا فوٹو لیا ہے ان کو محفوظ اور جمع رکھے گویا خیال حس مشترک کے لئے گودام اور مخزن ہے تاکہ فوٹو لی ہوئی چیزوں کو جب دوبارہ دیکھے تو پہچان ہو سکے اور یہ معلوم ہو سکے کہ یہ چیز پہلی دفعہ دیکھی یا پہلے سے دیکھی ہوئی ہے اور اخیر دماغ میں جو دو صلاحیتیں ہیں وہ بھی مثل حس مشترک اور خیال کے ہیں کہ ایک فوٹو لیتی ہے دوسری اس کو جمع رکھتی ہے یعنی وہم یہ کیمرہ ہے اور حافظہ اس کے لئے گودام ہے، وہم صلاحیت جن چزوں کا فوٹو لے گی قوت حافظہ ان کو محفوظ رکھے گی تو دو کیمرے ہو گئے اور دو گودام ہو گئے جن میں علم کا اسٹاک جمع رہتا ہے۔

اب تم یہ سوچ رہے ہونگے کہ دو کیمرے اور دو گودام کی ضرورت کیا ہے کیا ایک ہی کیمرہ اور گودام سے کام نہیں چل سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کیمرے دو ہی درکار ہیں کیونکہ جن چیزوں کا فوٹو ذہن لیتا ہے وہ بھی دو طرح کی ہیں (۱) اعیان (۲) اعراض، یعنی کچھ چیزیں تو محسوسات کے قبیل سے ہیں یعنی ظاہری جن کا جثہ اور جسم ہوتا ہے اور باہر کی دنیا میں نظر آسکتی ہیں اس قسم کی چیزوں کو فوٹو تو حس مشترک لے گا اور خیال ان کو جمع رکھے گا اور کچھ چیزیں باطنی یعنی معنوی اور محض ذہن ذہن میں سمجھی جانے والی ہوتی ہیں جیسے ڈر، خوف، بزدلی، بہادری، غم اور خوشی، یعنی غم کس طرح کا ہوتا ہے، خوشی کس طرح کی، خوف کا مفہوم کیا ہے، اطمینان کیا چیز ہوتی ہے انکو الگ الگ سمجھنا اور ذہن میں ان کا علم ہونا یہ وہم کے ذریعہ ہوتا ہے، حافظہ ان کو محفوظ رکھتا ہے۔

مزید آسان مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً جب تم نے کسی غضبناک شیر یا بھیڑے کو دیکھا کہ اس نے تم پر حملہ کیا یا کسی سانپ کو دیکھا

جس نے پھنکار امار کر ایک دم سے آگے بڑھ کر کاٹنے کا ارادہ کیا تو تمہارے ذہن میں اس وقت دو چیزیں آئیں گی (۱) ان جانوروں کی شکل وصورت جس کا تعلق ان کے ظاہری جسم سے ہے (۲) وہ خوف دہشت جو ان جانوروں کو دیکھ کر تمہارے دل میں پیدا ہوا اور تم نے یہ جان لیا کہ شیر اور بھیڑیا اور سانپ موذی اور تکلیف دہ جانور ہیں، تو اول چیز کا فوٹو تو حس مشترک نے لیا خیال نے اس کو محفوظ کر لیا اب جب کبھی شیر یا بھیڑیا یا سانپ دیکھو گے فوراً پہچان جاؤ گے کہ یہ فلاں شکل کا جانور ہے اور دوسری چیز کو وہم نے کیچ کیا اور اس کا فوٹو لیا، حافظہ نے اس کو محفوظ کیا یہی وجہ ہے کہ اگر کہیں سانپ نظر پڑا تو تمہارے ذہن میں اس کی شکل وصورت اور وہ خوف ودہشت جس کا تجربہ کر چکے ہو دونوں تازہ ہو جائیں گی اسی لئے جس بچہ یا شخص کو سانپ کے بارے میں کاٹنے کا علم نہ ہو تو اسکے لئے مچھلی اور سانپ یکساں ہیں وہ بلا کھٹکے دونوں کو ہاتھ میں اٹھالے گا مگر جب تک بے خبر ہے تب تک ہی یہ بات ہے اور جب اسے معلوم ہو جائے گا کہ سانپ کیا ہنر کرتا ہے اور کیا اس کا فن ہے تو میلوں دور سے دیکھتے ہی اس کا ڈر دل میں بیٹھ جائے گا چہ جائے کہ ہاتھ میں اٹھائے تو ہماری قوۃ وہم چیزوں کے اندرونی احوال سے واقف بناتی ہے اور یہ احوال قوۃ حافظہ محفوظ رکھتی ہے اسی کے حساب سے پھر ہم کسی چیز سے ڈرتے ہیں اور کسی چیز سے نہیں۔

بہر حال حس مشترک ظاہری چیزوں اور شکل وصورت کا کیمرہ ہے اور یہ تصویریں لیکر خیال میں جمع کر دیتا ہے اور قوۃ وہم باطنی اور معنوی چیزوں کا فوٹو لے کر قوۃ حافظہ میں جمع کر دیتی ہے جیسا کہ تم کو کسی کی شجاعت یا بزدلی کا علم ہو تو آئندہ پھر کبھی جب اس کو دیکھو گے تو فوراً اس کو شکل سے پہچان لوگے اور یہ بھی ذہن جان لے گا کہ یہ وہی شخص ہے جس میں بزدلی ہے۔

اب رہی قوۃ متصرفہ یہ ایسی قوت ہے کہ جو حاصل شدہ صورتوں اور معانی میں تصرف اور خرد برد کرتی ہے یعنی خیال میں جو ظاہری چیزوں کی صورتیں جمع ہیں اور حافظہ میں جو معنوی اشیاء کا تصور ہے ان دونوں میں توڑ جوڑ لگاتی ہے مثلاً سانپ کی ایک ظاہری شکل ہے اور ایک وہ معنیٰ ہیں جو پوشیدطور سے سانپ میں موجود ہیں یعنی اس رَسّی کے کاٹنے کی دہشت اور خوف تو ہماری قوت متصرفہ ایسا کرے گی کہ یہ سانپ والے معنی رَسّی کو پہنا دے گی یعنی کبھی کبھی ہماری قوت متصرفہ کو رسی ہی کو سانپ باور اور خیال کرادیگی اور جوڈر ہمیں سانپ سے لگتا وہ رَسّی سے لگنے لگتا ہے کبھی اس کا الٹا ہوتا ہے کہ ہے سانپ لیکن قوت متصرفہ نے اس کو محض رسی ہونے کا خیال دلا دیا اب ہم اس سے ڈریں گے نہیں، ایسے ہی سانپ کو مچھلی سمجھ لینا یا اس کا الٹا تو گویا مچھلی والے معنی قوت متصرفہ نے سانپ کو دیدئے اور سانپ والے مچھلی کو ایسے ہی کوئی انسان ہم نے دیکھا تو ہماری قوت متصرفہ کبھی کبھی ہمیں یوں خیال دلاتی ہے کہ وہ دوسَرُ والا ہے یا دو بازوؤں والا ہے یا اس کا الٹا کہ کسی چیز کو جو کہ دو بازوؤں والی ہے ایک بازو والی سمجھنا یہ اس طرح کے سب کرشمے ذہن

میں ہونا قوت متصرفہ کے طفیل ہوتا ہے۔

جب آپ یہ حواس ظاہرہ وباطنہ کی تفصیل جان گئے تو اب مشاہدات کی تعریف سنئے کہ مشاہدات کہتے ہیں ایسے قضیوں اور جملوں کو جن میں حکم حس اور مشاہدوں کے ذریعہ لگایا جائے پھر یہ مشاہدات قضیے دوطرح کے ہوں گے (۱) حِسِّیات (۲) وجدانیات، کیونکہ کسی قضیہ میں پائے جانے والے حکم کا یقین یا تو اس حاسہ کے ذریعہ ہوگا جو حواس ظاہرہ میں سے ہے اور یا اس حاسہ کے ذریعہ جو حواس باطنہ میں سے ہے، اول کو حسیات کہتے ہیں ثانی کو وجدانیات بولتے ہیں، مثلا ہم نے کہا کہ سورج نکلا ہوا ہے اس قضیہ میں جو سورج کے نکلنے کا حکم ہے اس کا علم اور یقین یا اسکی تصدیق بذریعہ آنکھ ہوگی جو حواس ظاہرہ میں سے ہے، ایسے ہی کہیں کہ سیب کھٹا ہے اس کی تصدیق ہم حواس ظاہرہ میں اس حاسہ کے ذریعہ کریں گے جس کو زبان کہتے ہیں اور اگر ہم کہیں کہ زید بزدل ہے یا کہیں کہ عمرو بہادر ہے تو یہ وجدانیات کی مثال ہے کیونکہ کسی کا بزدل ہونا اور بہادر ہونا جاننا حواس خمسہ میں سے نہ تو آنکھ کے ذریعہ ہوسکتا ہے اور نہ ناک، زبان، ہاتھ، پیر وغیرہ سے ہوسکتا ہے اس کا پتہ تو صرف قوت وہمیہ کرے گی جو معانی اور چھپی باتوں کا علم رکھتی ہے، ایسے ہی کہیں کہ فلاں خوش ہورہا ہے یا فلاں پر غم چھارہا ہے یا مجھے بھوک لگ رہی ہے یہ سب وجدانیات کی مثالیں ہیں کہ ان جملوں میں ذکرشدہ چیزیں حواس ظاہرہ سے ان پر یقین نہیں آتا بلکہ اندراندر حواس باطنہ کے ذریعہ محسوس کی جاسکتی ہیں نہ یہ چیزیں دیدنی ہیں نہ چشیدنی اور نہ سننے کی نہ سونگھنے کی نہ چھوکر معلوم کرنے کی واللہ اعلم۔

(۵) تجربیات:۔ ایسے قضیے اور ایسی باتوں کو کہتے ہیں کہ جن کا یقین عقل کو باربار تجربہ کرنے سے حاصل ہوا ہو مثلاً بادام کو تم نے بارہا آزمایا کہ اس سے زبان کی لکنت دور ہوجاتی ہے تو تم نے کلی اور پورے طور پر طے کردیا یعنی یہ حکم لگایا کہ زبان کی لکنت دور کرنے کے لئے بادام نافع ہے یا بدن کی خشکی کے لئے تم نے آزمایا کہ گھی مفید ہے تو تم حکم لگادو کہ گھی سے بدن کی خشکی دور ہوتی ہے، ایسے ہی گل بنفشہ ایک دوا ہے جس کے بارے میں تجربہ کیا گیا کہ اس سے زکام ختم ہوجاتا ہے تو اب کلی حکم کردیا گیا کہ گل بنفشہ زکام کے لئے نافع ہے تو باربار کسی چیز میں کوئی بات پانے سے یقین حاصل ہوجاتا ہے کہ ہاں ایسا ہی ہے۔

(٦) متواترات:۔ ایسی باتوں اور قضایا کو کہتے ہیں کہ جن کے یقینی ہونے کا حکم ایسی جماعت کے کہنے اور اتنی مختلف پے درپے خبروں کے آنے سے کیا گیا ہے کہ ان خبروں کو جھوٹا کہنا مشکل ہو مثلاً مکہ موجود ہے، بغداد موجود ہے، امریکہ ایک ملک ہے ان جملوں میں جو کچھ مضمون ہے اور جو بات ان جملوں سے معلوم ہوتی ہے وہ اتنی کثرت سے اور اتنے آدمیوں سے سننے میں آتی ہے کہ عقل اس کو جھوٹ سمجھ لے یہ محال ہے کیونکہ دوچار دفعہ یا دوچار آدمیوں سے سننے میں تو جھوٹ کا احتمال ہوسکتا ہے کہ انہوں نے کسی

بات کو جھوٹ ہی پھیلانے کی اسکیم سوچ لی ہو مگر اگر زیادہ آدمی ہوں تو عام طور سے عقل ان کے بارے میں جھوٹ پر اتفاق ہونے کو تسلیم نہیں کرتی ہے کیونکہ کوئی کسی کے گھر کہنے کے لئے تو جانے سے رہا کہ یہ بات پھیلانی ہے اس لئے جب ہر آدمی سے وہی ایک طرح کی بات سننے میں آرہی ہے تو ہم سمجھ لیں گے کہ حقیقی معاملہ وہی ہے جو کہا جارہا ہے ورنہ تو ہر آدمی ایک ہی طرح کی خبر نہ دیتا۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کم از کم کتنے آدمی ہوں جن کی خبر یقینی کہی جاسکتی ہے یا ان کے بارے میں یہ سوچا جاسکے کہ اتنے آدمی جھوٹ نہیں بول سکتے تو اس کا مدار ہے خبر دینے والوں پر اور اس واقعہ پر جس کی خبر دی جارہی ہو محل کے لحاظ سے طے کیا جائے گا کہ کس واقعہ میں کتنے آدمیوں کی خبر سے یقین حاصل ہوجائے گا کیونکہ ورنہ تو بعض دفعہ پوری پارٹی ہی جھوٹ بولنا طے کر لیتی ہے اور ہزاروں لاکھوں آدمی بھی کسی ایک لیڈر کے ماتحت ہونے کی وجہ سے اس کی حسب ہدایت خلاف واقعہ بات نقل کرنے لگتے ہیں، ایسے ہی واقعہ اور خبر بھی مختلف ہوتی ہے بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک دو آدمی کے خبر دے دینے سے بھی وہ مان لی جاتی ہے اور بعض خبروں میں جم غفیر کی خبر پر بھی یقین نہیں آتا، نیز وہ خبر ایسی ہونی ضروری ہے جو ہو بھی ہوسکے ورنہ اگر کوئی امر محال کی خبر دے تو چاہے ساری دنیا کہے اس کو ماننا مشکل ہے چہ جائے کہ یقین! مثلا کہا جانے لگے کہ ہم نے خدا کو دیکھا ہے تو خدا کو دیکھنا ہو ہی نہیں سکتا دنیا میں۔

قیاس جدلی

جدل کے معنی ہیں بحث کرنا قیاس جدلی وہ قیاس ہے جس کو بحث اور مناظرہ میں استعمال کیا جاتا ہے اس قیاس کے قضایا اور جملے دو طرح کے ہوتے ہیں (۱) مشہورہ (۲) مسلمہ، دونوں کی تعریفیں یہ ہیں۔

مشہورات:۔ ایسی باتوں اور ایسے قضایا کو کہا جاتا ہے جو لوگوں میں مشہور ہو جاتی ہیں پھر لوگوں میں مشہور ہونے والی بات یا تو ایسی ہوں گی کہ ساری دنیا کے لوگوں میں ہی مشہور ہو جیسا کہ والدین سے حسن سلوک کرنے کا معاملہ نیز ظلم کا برا ہونا، اور انصاف کا بہتر ہونا، سچ میں فائدہ ہونا، جھوٹ میں نقصان ہونا ہر فرقہ اور ہر مذہب کے لوگوں کے یہاں مشہور ہے یا اکثری دنیا کے لوگوں کے لحاظ سے مشہور ہو جیسے کہ خدا کا ایک ہی ہونا اکثر لوگ اسی کے قائل ہیں یا کسی مخصوص فرقہ کے یہاں وہ بات مشہور ہو جیسے کہ ہندوؤں کے یہاں جانوروں کھانا حرام ہے کہ یہ ان کے نزدیک جیو ہتھیا ہے جو پاپ ہے، پھر کوئی بات جو مشہور ہوتی ہے اس کی شہرت کی وجہ بھی مختلف ہوا کرتی ہے یا تو اس میں عام مصلحت اور ساری دنیا کا فائدہ مضمر ہوتا ہے ساری دنیا کے فائدہ اور مصلحت کے

لئے اس بات کو عام کر دیا گیا ہو، مثلا یہی کہ انصاف اچھی چیز ہے ظلم برا ہے یہ اگر ذہنوں میں نہ بٹھایا جائے تو دنیا میں امن وامان نہ رہے اور ہر چھوٹا بڑے کو ہڑپ کرلے گا لیکن جب ذہن میں یہ ہے کہ ظلم پاپ ہے اس کے نتائج اچھے نہیں ہوتے تو آدمی ظلم سے بچتا ہے، ایسے ہی جھوٹ بری چیز ہے سچ اچھی چیز ہے یہ عام مصلحت کی خاطر سب کے یہاں مشہور و مسلم ہے نہیں تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو جائے، کسی کو کسی کی بات پر یقین آنا مشکل ہوگا اور ہر بات میں یہی کھٹکا لگا رہے گا کہ کیا معلوم سچ کہہ رہا ہے یا جھوٹ نہ کسی کو اپنے رازداروں پر کوئی یقین ہوتا نہ ایلچیوں پر بلکہ ہر دوسرے سے پریشان نظر آتا۔

یا وہ بات شہرت کسی رقت قلبیہ اور بزدلی نیز دل کمزور ہونے کی وجہ سے لئے ہوئے ہو جیسے کہ ضعفاء اور کمزوروں کی مدد ایک اچھی چیز ہے یہ لوگوں میں مشہور ہے مگر یہ انہیں لوگوں کے لحاظ سے جن میں رقت قلبیہ اور شفقت ترس کا مادّہ ہے، یا وہ بات کسی حمیت یعنی غیرت ومروت اور انسانیت کے تقاضہ کی بناء پر سب میں مشہور ہوگئی ہو جیسے کہ ستر کھولنا اور ننگا رہنا سب کے یہاں برا سمجھا جاتا ہے اور اس کو انسانیت کے خلاف شمار کیا جاتا ہے، ایسے ہی بعض باتیں وہ ہیں جن کی شہرت میں محض مزاج اور رسم ورواج کا دخل ہوتا ہے کیونکہ دنیا میں لوگ مختلف مزاجوں اور مختلف رسم ورواج والے ہوتے ہیں اسی کے اعتبار سے ہر مزاج والوں کے یہاں ان کے مزاج کے لحاظ سے باتیں مشہور ہو جاتی ہیں، مثلاً سخت مزاجوں والے شریر اور ظالم لوگوں کو سزا ملنے کے خواہاں ہوتے ہیں اور نرم مزاج لوگ ان کے معاف کرنے اور چھوڑنے کو بہتر سمجھیں گے۔

چنانچہ مختلف لوگوں کے جو مختلف عقیدے اور خیالات مشہور ہیں ان کے ان عقیدوں کے پائے جانے میں دخل وہاں کے ماحول وحالات اسی طرح وقت اور جگہ مزاج رسمیں سب کو ہی ہوتا ہے، ایسے ہی ہر فن کے لوگوں کی بھی مشہور اصطلاحیں ہوتی ہیں اہل تجوید کے یہاں مشہور ہے کہ حروف مستعلیہ پر ہوتے ہیں نحویوں کے یہاں یہ ہے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے ہر مفعول منصوب ہوتا ہے اور مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے، ایسے ہی اصول فقہ میں مشہور ہے کہ الامر للوجوب یعنی صیغۂ امر میں جو حکم ہوتا ہے وہ وجوبی ہوتا ہے وغیر ذلک۔

فائدہ (۱):۔ یاد رہے کہ مشہورات قضایا ضروری نہیں کہ سچے ہوں بلکہ یہ مشہور باتیں سچی بھی ہوسکتی ہیں اور جھوٹی بھی لیکن جب قیاس بناؤ گے تو اس سے تمہارا مقصد حاصل ہو جائے گا کیونکہ جس سے تمہاری بحث ہے اگر وہ اس مشہور چیز کو مانتا ہے یا ان کے یہاں اس چیز کا اعتقاد ہے تو تم بحث میں اس سے اپنی بات منوا سکتے ہو کیونکہ فی نفسہ بات سچی ہو یا جھوٹی اس کو نہیں دیکھنا بلکہ اپنے مخاطب کو قائل کرنا ہے جب وہ مانتا ہے تو بات بن جائے گی۔

فائدہ (۲):۔ بسا اوقات قضایا مشہورہ کو ایسی شہرت حاصل ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے ان کو اولیات سمجھ لیا جاتا اور خیال کرلیا

جاتا ہے مگر اولیات قضایا تو ہمیشہ ہی سچے ہوتے ہیں بخلاف مشہورات کے کہ وہ صادقہ بھی ہوسکتے ہیں اور کاذبہ بھی مزید ہم تمہیں دونوں کا فرق بتاتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہے۔

فرق بین المشہورات والاولیات:۔ اگر تمہاری عقل بشرطیکہ یہ عقل سلیم ہو محض طرفین کے ذہن میں آنے سے ہی ان طرفین کے درمیان پائے جانے والے حکم کو بلاکسی پس وپیش کے فوراً ایک دم مان لیتی ہو نیز جو حکم اس قضیہ میں عقل نے مانا ہے کسی بھی شکل میں اس کی تبدیلی اوراس میں تغیر کو عقل تسلیم نہ کرتی ہو تو ایسا قضیہ اولیات میں سے کہلائے گا اور اگر کسی قضیہ میں پائے جانے والے حکم کو عقل محض اس قضیے کے طرفین کے تصور سے نہ مانے نیز کسی موقع پر قضیہ میں پائے جانے والے حکم کو عقل بدلنے کے لئے بھی تیار ہوجاتی ہو تو یہ قضیہ مشہورات میں سے ہوگا، مثلاً اولیات کی مثال گذر چکی ہے کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے تو یہ قضیہ اولیات میں ہے کیونکہ طرفین یعنی کل اور جزء کے ذہن میں آتے ہی عقل اس حکم کو تسلیم کرلے گی جوان کے مابین ہے یعنی کل کا جزء سے بڑا ہونا، اسی طرح یہ حکم ایسا ہے کہ جس کی تبدیلی کا عقل کو تصور تک نہیں ہوسکتا چہ جائے کہ تسلیم ویقین! کیونکہ کبھی بھی عقل یہ نہیں مان سکتی کہ کل جزء سے کسی وقت میں بڑا نہ ہو۔

بخلاف مشہورات کے جس کی ایک، مثال ہے کہ جھوٹ بری چیز ہے یہاں جھوٹ براہونا یہ طرفین میں تو جھوٹ کے لئے عقل کا برے ہونے کو تسلیم کرنا براہ راست اور بلاتوقف نہیں ہوسکتا ہے بلکہ عقل اس حکم کو ماننے میں بہت ممکن ہے کہ یہ سوچ کہ آخر جھوٹ کے لئے یہ حکم کیوں لگا؟ کہ وہ برا ہے، نیز کسی وقت میں عقل جھوٹ کو برے کے بجائے اچھا بھی کہہ سکتی ہے مثلاً جبکہ جھوٹ کسی اہم مصلحت پر مشتمل ہے اوراس جھوٹ کے تحت کوئی عظیم فائدہ ہو، چنانچہ شریعت نے بھی تین موقعوں پر جھوٹ کی گنجائش رکھی ہے جن میں سے ایک موقع یہ ہے کہ دو شخصوں میں صلح کرانے کے لئے ایک دوسرے کی طرف سے ایک دوسرے کے لئے جھوٹ کوئی اچھی بات نقل کرنے کی گنجائش ہے تا کہ ان کے دل مل سکیں، ایسے ہی ایک فرق یہ ہے کہ مشہورات میں دلائل کی ضرورت ہے اولیات میں نہیں ہوتی ہے واللہ اعلم بالصواب۔

مسلمات:۔ ایسے قضایا کو کہا جاتا ہے کہ جن کو مان رکھا ہے پھر یہ ماننا چاہے تو صرف اس شخص کے لحاظ سے ہو جس سے تمہاری بحث ہے اور وہ تمہارا مد مقابل ہے یا اس شخص کے پورے فرقہ اور جماعت کے لحاظ سے وہ قضایا مسلمہ ہوں، بہر حال تمہارا مد مقابل یا اس کی جماعت کے علماء اگر کسی بات کو مانتے ہیں بھلے ہی وہ قضایا اور باتیں تمہارے نزدیک صحیح نہ ہوں تو ایسے قضایا کو بھی قیاس جدلی میں استعمال کرسکتے ہیں اوران کو استعمال کرکے اپنے مقابل سے کوئی بات منوا سکتے ہو۔

اسی طرح اگر کسی فن میں کوئی بات تسلیم کرلی گئی ہے پھر اس تسلیم شدہ بات کو دوسرے فن میں بطور استدلال پیش کرسکتے ہیں

مثلاً اگر تم کسی شخص کو کہو کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اور دلیل میں حضور ﷺ کا قول پیش کرو فِی الْحِلْیِ زَکٰوۃٌ (زیورات میں زکوٰۃ ہے) اور وہ نہ مانے بلکہ یوں کہے کہ یہ تو خبر واحد ہے لہذا ہم ایسے حجۃ نہیں تسلیم کرتے تو تم جواب دو گے کہ اصول فقہ میں خبر واحد کا قابل حجۃ ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا یہ حجت بنے گی، ایسے ہی جو شخص درود علی النبی ﷺ کے وجوب کا منکر ہو تو اسکے لئے قرآن پاک کی دلیل یا ایھاالذین امنو صلوا علیہ وَسَلِّمُوْا تسلیما پڑھیں گے اور اصول فقہ کا مشہورہ مسلمہ قاعدہ پیش کریں گے بلکہ فقہاء کا اپنے مسائل کے اثبات کے لئے اصول فقہ کے قواعد کو ماننا سب ہی مسلمات کی مثالیں ہیں۔

قیاس جدلی کا مقصد:۔ صناعۃ یا فن جدل ایسی صلاحیت کا نام ہے کہ جس کے ذریعہ آدمی جدلی قیاس یعنی مناظرانہ کلام لانے پر قادر ہو سکے اور اس فن اور صناعۃ کو جاننے کا مقصد دو میں سے ایک ہے (۱) اپنے مقابل پر غالب آنا اور اس دلیل میں شکست دے کر اس کے عقیدہ کو توڑنا (۲) اپنی رائے اور عقیدہ کی حفاظت کرنا کیونکہ جدلی اور مناظر یا تو مجیب ہوگا اس وقت اس کا مقصد حفظ رائے وعقیدہ ہوگا اور اس کی اس وقت انتہائی کوشش ہوگی مخاطب کو اپنے اوپر غالب نہ آنے دے اور یا سائل ہوگا اس وقت مقصد دوسرے کے عقائد کو کنڈم کرنا اور اپنے مقابل کے عقائد کو لچر اور پوچ یعنی ضعیف ثابت کرنا نیز یاد رہے کہ یہ قیاس جدلی ان لوگوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو قیاس برہانی اور علمی دلائل کے سمجھنے سے قاصر ہوں لہذا ان کے لئے مشہورہ یا مسلمہ قضایا سے قیاس تیار کر کے کوئی بات تسلیم کرائی جائے گی واللہ اعلم بالصواب۔

قیاس خطابی

قیاس خطابی:۔ ایسا قیاس ہے جس کے مقدمات سے ظن کا فائدہ حاصل ہوتا ہو یعنی جن قضایا اور جملوں سے یہ قیاس مرکب ہوتا ہے ان قضیوں میں جو حکم ہوتا ہے غالب گمان اس حکم کے صحیح ہونے کا ہوتا ہے گرچہ مرجوح اور ہلکا درجہ یہ بھی ہے کہ ان قضایا میں پایا جانے والا مضمون صحیح نہ ہو پھر یاد رہنا چاہئے کہ قیاس خطابی جن قضایا سے بنتا ہے وہ دو طرح کے ہوتے ہیں (۱) مقبولات (۲) مظنونات، تعریف ان کی یہ ہے۔

مقبولات:۔ اکابر اور بڑوں کی وہ باتیں جو حسن ظن اور اعتقاد کی وجہ سے قبول کر لی جاتی ہیں پھر حسن ظن کی وجہ بھی

مختلف ہے یا تو ان کے ساتھ تائیدِ غیبی ہوتی ہے جیسے مثلاً ان سے کرامتوں کا صادر ہونا اسی کا مصداق اولیا اللہ ہیں کہ ان سے لوگوں کو ان کی کرامتوں کی وجہ سے اعتقاد اور حسن ظن ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ان کی کہی ہوئی بات کو قبول کر لے تے ہیں یا تقوی اور دینداری کی بناء پر حسن ظن ہوتا ہے جیسا کہ زُھّاد اور متقی لوگ یا اس وجہ سے کہ وہ عقل و دانش میں اوروں سے زیادہ ہیں جیسے کہ حکماء اور دانشور لوگ تو ان اس قسم کے حضرات کی بیان کردہ اور فرمائی ہوئی باتوں کے بارے میں غالب گمان صحیح ہونے کا ہوتا ہے اس لئے لوگ ان کی باتوں کو قبول کرتے ہیں اور قابل عمل بناتے ہیں کرنے والی چیزوں کو کر کے چھوڑنے والی چیزوں کو چھوڑ کر۔

بہت سے لوگوں کو غلط فہمی ہوگئی کہ انہوں نے انبیاء علیہم السلام کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی باتوں کو بھی مقبولات، میں سے سمجھ لیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی باتیں بھی ایسی ہی ہیں کہ جن کا مثل اکابر کی باتوں کے غالب گمان صحیح ہونے کا ہے اور احتمال یہ بھی ہے کہ صحیح نہ ہوں حالانکہ یہ بات سراسر غلط ہے انبیاء علیہم السلام کی باتیں تو یقینی اور پتھر کی لکیر ہوتی ہیں کیونکہ ان حضرات کی باتیں درحقیقت ان کی نہیں ہوتی بلکہ زبان ان کی ہوتی ہے اور کہا ہوا اللہ کا ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ

وماینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحی ؎

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

مظنونات:۔ وہ باتیں جن کے بارے میں عقل غالبی فیصلہ کرے نہ کہ قطعی یعنی جن قضایا کے بارے میں عقل نے حکم بطریق ظن غالب لگایا ہو اور ظن غالب کے ساتھ حکم لگانے کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کے خلاف ہو جانے کو بھی تسلیم کرتی ہے قطعی ایک طرف عقل کا فیصلہ نہ ہو جیسے مثلاً فلاں رات کو گلیوں میں پھرتا ہے اور جو گلیوں میں رات کو پھرے وہ چور ہوتا ہے لہذا فلاں چور ہے، تو دیکھو عقل کا رات میں گلیوں میں پھرنے والے کو چور سمجھنا قطعی نہیں ہے بلکہ اکثری فیصلہ ہے کہ اکثر رات میں گلیوں میں پھرنے والے چور ہی ہوا کرتے ہیں لیکن ساتھ ساتھ عقل میں یہ بھی آرہا ہوتا ہے کہ کیا معلوم یہ رات میں پھرنے والوں میں سے کوئی چوکیدار یا پہریدار ہی ہو اسی طرح اور مثالیں بھی سمجھو! مثلاً (۱) اس دیوار سے مٹی گر رہی ہے اور جس دیوار سے مٹی گر رہی ہو وہ گرنے والی ہوتی ہے لہذا یہ گرنے والی ہے (۲) آسمان میں ابر ہے اور جب آسمان میں ابر ہوتا ہے تو بارش ہوتی ہے، لہذا اب بارش ہوگی (۳) آج ۲۹/ تاریخ ہے اور انتیس کو چاند دیکھا کرتا ہے لہذا آج چاند دیکھے گا (۴) یہ آدمی لمبا ہے اور لمبا آدمی بیوقوف ہوا کرتا ہے لہذا یہ بیوقوف ہوگا (۵) زراعت نفع کی شئی ہے اور ہر نفع کی شئی قابل اختیار کرنے کے ہے بس زراعت قابل اختار کرنے کے ہے۔

پانچویں مثال (جوتمہاری کتاب میں تیسیر المنطق میں بھی ہے) کو اس میں زراعت کے بارے میں قابل اختیار کرنے کے ہونا عقل کا حکم محض ظنی اور اکثری ہے گویا کہ عقل کا رجحان بنا کہ ہاں زراعت اختیار کرنے کے قابل ہے کیونکہ اس میں نفع ہے، بہرحال قیاس خطابی دوقسم کے قضایا سے بنتا ہے مقبولات اور مظنونات اور ان دونوں قسم کے قضایا سے بننے والے قیاس کا جو نتیجہ ہوگا اس نتیجہ کے بارے میں غالب گمان صحیح ہونے کا ہوگا اگرچہ احتمال اس کے برخلاف ہونے کا بھی رہتا ہے۔

قیاس خطابی کا مقصد:۔ خطابی خِطَابَۃ کی طرف نسبت ہے، خطابۃ کے معنی ہیں بالمشافہہ اور آمنے سامنے گفتگو کرنا تو چونکہ قیاس خطابی کو خطابۃ اور تقریر میں استعمال کیا جاتا ہے اس لئے اس کو خطابی نام رکھا، قیاس خطابی کا بہت اہم فائدہ ہے کیونکہ مقبولات ومظنونات باتیں سنا سنا کر لوگوں کی دنیا وآخرت سدھاری جاتی ہے کیونکہ بڑوں سے سنی ہوئی باتیں اسی طرح وہ باتیں جن کے بارے میں عقل کا رجحان صحیح ہونے کا ہے دوطرح کی ہوا کرتی ہیں اپنانے کی یا چھوڑنے کی تو مقبولات مظنونات میں سے جو باتیں اپنانے کی ہیں جب لوگ انہیں اپنائیں گے اور چھوڑی جانے والیوں کو چھوڑیں گے تو اس سے دین ودنیا دونوں درست رہیں گی، اسی لئے اکثر یہ اہتمام کیا جاتا ہے کہ اکابر کے ملفوظات قلمبند کئے جائیں، حکماء اور دانشوروں کے جواہر پارے اور اقوال زریں محفوظ رکھے جائیں، چنانچہ حضرت لقمان علیہ السلام کی نصائح بہت مشہور ہیں ہی اس کے علاوہ حضرت علیؓ کے اقوال حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ عورتوں سے مشورہ ہرگز نہ کروایسے ہی ہر فرقہ کے لوگ اپنے اپنے اکابر کی باتیں تقریروں اور وعظوں میں سنا سنا کر دین ودنیا دونوں کی صحیح رہنمائی کرتے ہیں، دنیا سے متعلق باتیں سنا کر دنیاوی نظام درست کرتے ہیں اور آخرت سے متعلق باتیں سنا کر آخرت کی ترغیب دیتے ہیں، اکثر اذہان ایسے ہی ہیں جن کو اس قسم کی اکابر کی سنی ہوئی باتوں سے تسلی ہوجاتی ہے علمی دلیلیں ان کا ذہن قبول کرنے سے عاجز ہوتا ہے لہذا اس صنعۃ اور فن خطابی کا بیحد فائدہ ہے اس لئے مقرر اور واعظ کو چاہئے کہ اپنی تقریر ووعظ کو مؤثر بنانے کے لئے اس قیاس خطابی کو کما حقہ سمجھ لے تاکہ زیادہ سے زیادہ اس کے وعظ سے ترغیب وترہیب پیدا ہوسکے۔

قیاس شعری

دیکھو بچو! شعور بمعنی خیال کے ہیں اور قیاس شعری ایسے قیاس کو کہتے ہیں جو مخیلات سے مرکب ہو۔

مخیلات :۔ ایسے قضایا کہلاتے ہیں جو محض خیال کی پیداوار ہوں پھر یہ خیال کی سوچی ہوئی باتیں سچی بھی ہوسکتی ہیں جھوٹی بھی، کیونکہ بعض دفعہ خیال جو کچھ سوچتا ہے وہ صحیح بھی نکل آتا ہے اور کبھی غلط اور جھوٹ بھی ہوجاتا ہے، اسی طرح خیال کی سوچی

ہوئی باتیں ممکن بھی ہوسکتی ہیں اور محال بھی ، کیونکہ خیال تو خیال ہے وہ جیسے ہوسکنے والی چیزوں کو سوچ سکتا ہے نہ ہوسکنے والی اور محال چیزوں کو بھی سوچ سکتا ہے ، بہر حال قیاس شعری ان خیالی سچی ، جھوٹی ، ممکن ، محال باتوں سے بنے ہوئے قیاس کو کہیں گے کہ جن باتوں سے دل میں کسی چیز کے بارے میں رغبت یا نفرت ہو، کیونکہ آدمی ہر طرح کی باتوں کو اثر لیتا ہے خواہ سچی ہوں یا جھوٹی ممکن ہوں یا محال بلکہ سچی اور ممکن باتوں کا اثر تو اتنا لیتا بھی نہیں جتنا کہ جھوٹی اور محال باتوں کا اثر لیتا ہے ، چنانچہ شہد کے بارے میں اگر یوں کہنے لگو کہ بہت کڑوا ہے جی کو متلاتا ہے تو چاہے یہ بات فی نفسہ جھوٹ ہے مگر طبیعت اس کا اثر قبول کریگی یعنی کہ ان باتوں کے سننے سے طبیعت کو شہد کی طرف سے نفرت ہوگی ، ایسے ہی اگر تم نے کسی سے گالی دی مگر مذاق میں ، تو یہ بھی اپنا اثر چھوڑے گی ، ایسے ہی کسی گندی چیز کی تعریف کرنے لگو تو تمہارا دل اس کی رغبت کرنے لگے گا ، حالانکہ اس کا گندہ ہونا تمہیں بھی معلوم ہے مگر وقتی طور سے اس کے بارے میں کہے ہوئے اچھے الفاظ سے ضرور رغبت ہو جائے گی ، خلاصہ یہ ہے کہ خلاف واقعہ ہو یا موافق واقعہ بہر صورت تمہارے اندر اچھا یا برا ضرور کوئی تخیل اور تأثر پیدا ہوگا۔

قیاس شعری کا مقصد:۔ اس قیاس کو شعراء حضرات استعمال کرتے ہیں مقصد اس قیاس سے صرف یہ ہے کہ خیال سے تیار کردہ باتوں کے ذریعہ خواہ وہ صادق ہوں یا کاذب سامعین کی طبیعتوں کو رغبتی یا نفرتی انقباضی یا انبساطی تأثر دینا یعنی ان میں کسی چیز کا شوق پیدا کرنا یا اس سے نفرت دلانا ایسے ہی ان کی طبیعتوں کو کھولنا یا غمگین کرنا اس سے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں ہے ، مثلاً جب کہا جائے زید چاند ہے اور ہر چاند روشن ہوتا ہے لہذا زید روشن ہے تو طبیعت میں انبساط وفرحت ہوگی اور اگر یہ کہا جائے کہ زید کوّا ہے اور ہر کوا کالا ہوتا ہے لہذا زید کالا ہے تو طبیعت کو انقباض ہوگا ، اسی طرح کسی کے بارے میں کہا کہ اس کی آنکھیں نرگس ، چہرہ گلاب ، دانت ہیرے ، انگلیاں حنائی ، تو طبیعت میں رغبت پیدا ہوگی ، اور اگر کہا جائے آنکھیں دھنسی ہوئی ، چہرہ مرجھایا ہوا ، دانت باہر کو نکلے ہوئے تو نفرت پیدا ہوگی اور یہی رغبت ونفرت یا انقباض وانبساط قیاس شعری کا نتیجہ کہلائے گا۔

فائدہ:۔ قیاس شعری میں منطقیین کے یہاں تو وزن اور قافیہ ضروری نہیں ہے جیسے کہ شعراء کے یہاں ہے ہاں یہ البتہ ضروری ہے کہ کلام کلام کے طریقے پر ہو یعنی ایسا ہو جو مؤثر ہو اور یہ جب ہی ہوگا جبکہ اس میں عمدہ انوکھے استعارے اور اعلیٰ عمدہ تشبیہات ہوں ورنہ یوں ہی سیدھے سادھے کلام سے نفس پر اثر پڑنا یا دلوں میں مسرت کی لہر آنا مشکل ہوگا لیکن وزن اور قافیہ بھی اگر شامل ہو جائے تو اس سے کلام کی تأثیر دوبالا ہو جائے گی کیونکہ کلام وزن اور قافیہ والا ہونے کے بعد اگر لڑی میں پروئے ہوئے

موتیوں کی طرح ہوجاتا ہے تو روانی میں پانی کی طرح اور پاکیزگی میں ہواء کی طرح بن جاتا ہے اور اگر تیسری چیز صوت طیّب (عمدہ آواز) بھی قیاس شعری میں شامل ہوجائے تو پھراس کی تاثیر کا کیا کہنا انسان تو انسان جانور تک جھوم جائیں گے اور ان میں بھی نشاط پیدا ہوجائے گا، چنانچہ بہت سے لوگ گانوں اور اشعاروں کی اچھی آوازوں سے نشاط حاصل کرتے ہیں کام کرنے والوں کو دیکھا ہوگا کہ اکثر ریڈیو یا ٹیپ ریکارڈ کھول کر اپنے پاس رکھ لیتے ہیں خصوصاً عرب والے سفر میں اپنے اونٹوں کو چستی میں لانے کے لئے اشعار پڑھا کرتے تھے جس کو حُدیٰ کہتے تھے، ایسے ہی جنگ کے موقع پر فوجی جوانوں میں چستی لانے کے لئے اس خوش الحانی سے اشعار سنائے جاتے تھے کہ وہ چمکتی اور گھن گرجتی تلواروں میں جا گھس پڑتے تھے واللہ اعلم بالصواب۔

قیاس سَفَسطِیُ

قیاس سفسطی: اس کو سُوفَسطَائی بھی بولتے ہیں، سَفَسَطَہ یا سِفِسطَہ کی طرف نسبت ہے درحقیقت یہ یونانی لفظ ہے جو سُوف اور اسطا سے مل کر بنا ہے سوف بمعنی حکمت اور اسطا کے معنی تلبیس اور ملمع سازی کے ہیں پورے سوفسطا کا مطلب ہوا گڑبڑ والی حکمت اور جو اندر سے محض دھوکہ ہو۔

قیاس سفسطی:۔ یہ قیاس بھی دو قسم کے قضایا سے مرکب ہوتا ہے (۱) وہمیات یعنی ایسے وہمی جھوٹے قضایا کہ جو وہم کے گھڑے ہوئے ہوں (۲) کواذب مشابہ بالصوادق، یعنی ایسے قضایا کہ جو ہیں تو جھوٹے مگر بظاہر سچ ہونے کا دھوکہ لگ گیا ہو تفصیل حسب ذیل ہے۔

وہمیات:۔ ایسے قضیے کہلاتے ہیں جو خواہ مخواہ وہم نے گھڑ لئے ہوں عقل کی کسوٹی پر پرکھنے سے ان کی کوئی واقعیت اور حقیقت سامنے نہ آتی ہو، چنانچہ وہم معنوی اور غیر محسوس چیزوں کو مثل محسوس کے باور کرادیتا ہے، چنانچہ وہم یہ کہتا ہے کہ ہر موجود چیز کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے مگر عقل سلیم وہم کی تردید کرتی ہے کیونکہ بہت سی چیزیں موجود ہیں مگر ان کو مشار الیہ نہیں بنایا جا سکتا، مثلاً ہوا، جنات وغیرہ، ایسے ہی وہم یہ سمجھتا ہے کہ جو چیزیں نظر نہیں آتی موجود نہیں ہوتی حالانکہ عقل سلیم اس کی بھی تردید کرتی ہے کیونکہ ہوا نظر نہیں آتی مگر موجود ہوتی ہے، اسی طرح خوشبو یا بدبو موجود ہوتی ہے مگر نظر نہیں آتی، اسی طرح وہم اس کہنے پر کہ زید شیر ہے سمجھانے لگتا ہے کہ جب زید شیر ہے تو اس کے پنجے ہوتے ہوں گے یا تم کہو کہ موت نے مثل پرندہ کے اپنے پنجے گڑودئے اس

سے بھی وہم موت کے لئے مثل درندہ دانت اور پنجے ہونے کا حکم لگائے گا۔

ایسے ہی وہم یہ سمجھا تا ہے ان وراء العالم فضاءٌ لا یتناھی یعنی دنیا کے علاوہ باقی جگہ ایک غیر محدود خلاء ہے گویا وہم یہ کہتا ہے کہ جس طرح گاؤں شہروں کی آبادی کے ہر چہار طرف خالی فضا ہوتی ہے اسی طرح زمین وآسمان سے ہٹ کے باقی دنیا محض ایک خلاء ہوگی، بہرحال وہم انسان میں ایک ایسی قوت وصلاحیت ہے کہ جو انسان کی عقل کو مار دیتی ہے اور اس پر غالب آجاتی ہے اور اکثر وہم ایسی باتیں گھڑتا ہے کہ جو مثل اولیات اور براہ راست بلا دلیل کے مانی جانے والی باتوں کے ہوں لیکن اللہ تعالیٰ نے وہمی باتوں سے بچنے کے لئے انسان کو عقل دی اور شریعت سے اس کی رہنمائی کی جس کی وجہ سے انسان اوہام باطلہ سے محفوظ رہتا ہے اگر عقل وشریعت نہ ہوتی تو اکثر لوگ وہمی باتوں کا شکار رہتے اور یوں ہی بھٹکا کرتے انسان جب عقل کو استعمال کرتا ہے تو وہ وہم کی سوچی ہوئی بات کی تردید کردیتی ہے۔

.مثلاً وہم کہتا ہے کہ مردہ سے ڈرنا چاہئے لیکن جب عقل یا دلیل اس سے کہتی ہے کہ مردہ بے جان چیز ہے اور بے جان سے ڈرنے کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا اس کے بعد وہم بھی اپنے حکم سے رجوع کرلیتا ہے اور عقل کے حکم کے تابع بن جاتا ہے یعنی انسان پھر اس پر پکا ہوجاتا ہے کہ میت ڈرنے کی چیز نہیں ہے۔

ایسے ہی بجلی کے تاروں کو چھوتے وقت باوجود یہ جاننے کے کہ ان میں بجلی نہیں اور بٹن بند ہے پھر بھی وہم چھونے سے ڈراتا رہتا ہے مگر عقل کی مدد شامل ہونے پر پھر چھونے سے نہیں ڈرے گا۔

بہرحال وہمی باتوں کا انسان پر بیحد درجہ اثر ہوتا ہے اسی لئے وہ عقل سے پہلے وہم کی مانتا ہے لیکن جب عقل وشریعت سے وہم کی تردید ہوجاتی ہے پھر وہم کی بات ماننے سے انسان رک جاتا ہے۔

(۲) کواذب مشابہ بالصوادق ، ایسے قضایا کہلاتے ہیں کہ جو جھوٹے ہوں مگر سچے ہونے کا دھوکہ لگ جائے، پھر جھوٹے قضیہ کو سچا سمجھنے کا دھوکہ لگنا لفظی غلطی کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور معنوی غلطی کی وجہ سے بھی ،لفظاً دھوکہ لگنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ہم گھوڑے کی تصویر کو دیکھ کر کہیں یہ گھوڑا ہے اور ہر گھوڑا ہنہناتا ہے لہذا یہ ہنہناتا ہے تو یہاں دھوکہ اس وجہ سے لگا کہ گھوڑا یہ لفظ مشترک ہے جیسے اصلی گھوڑے کو گھوڑا کہہ دیتے ہیں اس کی تصویر کو بھی کہتے ہیں اور ہنہنانا جو ہوا کرتا ہے وہ اس گھوڑے کا جو اصلی والا

ہو، تو محض لفظ گھوڑے پر نظر گئی جس کی وجہ سے تصویر کا ہنہنانے والا ثابت ہو گیا۔

معنی کی غلطی سے دھوکہ لگنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ہم ایسے شخص کے بارے میں جو کشتی میں بیٹھا جا رہا ہے کہیں کشتی میں بیٹھنے والا چل رہا ہے اور چلنے والا ایک جگہ میں نہیں ہوا کرتا، نتیجہ نکلا کہ کشتی میں بیٹھنے والا ایک جگہ میں نہیں ہے حالانکہ وہ ایک ہی جگہ میں بیٹھا ہے تو یہاں جو غلطی ہوئی اس کی بنا پر چلنے والے کے معنی میں غلطی کرنا ہے کیونکہ چلنے کے دو معنی ہیں براہ راست چلنا یا بالواسطہ، تو پہلے قضیہ میں چل رہا ہے اس سے مراد ہے بالواسطہ چلنا، اور دوسرے قضیہ میں چلنے والا، اس سے مراد ہے براہ راست چلنا، بہر حال بظاہر تو یہ بات کہنے والے کی سچی لگتی ہے لیکن غور کرنے پر جب چلنے چلنے میں براہ راست اور بالواسطہ کا فرق ذہن میں آئے گا تو دھوکہ کھانے سے بچ جائے گا اور بجائے اس کے کہ جھوٹ کو سچ سمجھے جھوٹ کو جھوٹ ہی سمجھے گا۔

قیاس سفسطی کا مقصد:۔ یہ قیاس جھوٹا ہوتا ہے اور بظاہر چکنا چپڑ امگر اندر سے دھوکہ ہی دھوکہ ہوتا ہے اور نہ براہ راست اس کا فائدہ ہے ہاں اگر کچھ اس کا فائدہ ہے تو وہ یہ ہے کہ اس قیاس کا واقف کار از خود غلطی میں مبتلا نہیں ہوگا اور نہ کوئی اسے مغالطہ دے سکے گا بلکہ الٹا یہ خود ہی دوسرے کو مغالطہ میں ڈال سکتا ہے کیونکہ اس قیاس کے جاننے کے بعد (جس کی تفصیل مرقات میں ہے) تمام ان گروں سے واقف ہو جاتا ہے کہ جن سے کسی کو غلطی میں ڈالا جا سکتا ہے اور دوسرے سے یہ دھوکہ اس لئے نہ کھائے گا کہ اسے معلوم ہے کہ دھوکہ دینے والا جو دھوکہ دے گا اس کی شکل کیا ہوگی اس لئے یہ فوراً دھوکہ دینے کو پہچان لے گا اور دھوکہ میں پڑنے سے محفوظ ہو جائے گا اور یہی اس قیاس کے جاننے کا سب سے بڑا فائدہ ہے کہ اپنے کو دوسرے کے دھوکوں اور اس کی تدلیسات سے بچایا جا سکے، مغالطات اور تدلیسات کے نہ جاننے پر دھوکہ کھا جانے کا خطرہ رہتا ہے جس کی بناء پر اس قیاس کا جاننا بہت ضروری ہوتا ہے اسی لئے صاحب مرقات نے اس کی بحث بہت مفصل کی ہے۔

تنبیہ:۔ سوفسطائی یعنی قیاس سفسطہ کا استعمال کرنے والا اگر کسی حکیم اور دلائل پیش کرنے والے کے مقابلہ میں اس کے دلائل توڑنے کے لئے اس پر اپنے اس سفسطہ کو چلائے تو یہ شخص سوفسطائی ہی نام پائے گا یعنی تدلیس سے شکست دینے والا اور کسی عام آدمی کے مقابلہ میں اپنی اس سفسطہ اور کاری گری کو استعمال کرتا ہے تو اب یہ سوفسطائی نہیں کہلائے گا بلکہ مشاغبی یعنی محض شور وشغب کرنے والا اور فسادی نام پائے گا واللہ اعلم وعلمہ اتم احکم۔

هٰذَا آخِرُمَا تَيَسَّرَلِی بِتَوْفِيْقٍ مِنَ اللّٰهِ مِنْ تَبْيِيْنِ هٰذَا الْفَنِّ الشَّرِيْفِ تَسْهِيْلًا لِلْاَمْرِ عَلَى الطَّالِبِيْنَ عِنْدَ الْعَاشِرَةِ وَالنِّصْفِ لَيْلَةَ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ السَّابِعِ مِنْ جَمَادِی الْآخِرَةِ سَنَةَ اِثْنٰى عَشَرَ بَعْدَ الْاَلْفِ وَأَرْبَعَمِائَةَ مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ عَلٰى صَاحِبِهَا اَلْفُ اَلْفِ صَلٰوةٌ وَّتَحِيَّةٍ ۔

فَمِنَ اللّٰهِ اَطْلُبُ اَنْ يَّنْفَعَ بِهٖ عِبَادَهٗ وَيَدِيْمُ بِهٖ الإفَادَةِ وَإِنْ يَخْتِمَ لِیْ بِالْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ، وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَآلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ ۔

اَلْعَبْدُ الاَوَّاهُ

ابو یحییٰ محمد زاھد بن محمد اسمٰعیل المظاھری
(عمیدالشئون التعلیمیه) بمدرسة ''رحمةٌ للعٰلمین'' ترَفُوَه
مکتب البرید بتھیر کلاں، عن طریق چلکانه
مدیریه سھارنفوربولایة اترابرادیش (الھند)

اختتام! بتاریخ ۷/جمادی الآخرۃ ۱۴۱۲ھ بروز دو شنبه

ضَوْءُ الْمُسْتَنِیْرُ
شرح نحومیر

اس کتاب میں بالکل ''تبیین المنطق'' کی طرح آسان اور عام فہم اندازِ بیان اپنا کر کے (فن نحو) کے تمام مضامین کو بہت سلیس اور ایسے صاف ستھرے، نکھرے طریقے پر یکجا جمع کر دیا ہے کہ کسی بھی مضمون میں نہ کوئی گنجلک پن اور پیچیدگی باقی رہتی ہے اور نہ ہی کوئی تشنگی اور ادھورا پن! ہر بات بالکل عیاں اور صاف! نیز مکمل و مدلّل کہ پڑھنے والا بالکل مطمئن ہو جاتا ہے اور فن نحو میں بصیرت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے۔

بقول ایک مولوی صاحب کے جو علم نحو میں کافی درک رکھتے ہیں کہ یوں تو (نحومیر) کی وضاحت کیلئے بہت سی شروح آ چکی ہیں لیکن جہاں تک پیٹ بھرنے اور شکم سیری کی بات ہے تو وہ ''**ضوء المستنیر**'' کے حصّہ میں آئی ہے **فلله الحمد والمنة**۔

ملاحظہ:۔''**ضوء المستنیر**'' کی دستیابی کیلئے دیوبند میں ''**مکتبة البلاغ**''۔سہارنپور میں مکتبہ ''حکیم الامّت''۔ گنگوہ میں مکتبہ ''شریفیہ'' سے رابطہ فرمائیں۔

الحلّ الشّافی

یہ کتاب ''شرح جامی'' کے حصّہ ''بحث فعل'' کی شرح ہے جس میں مطلب خیز ترجمہ پیش کر کے کتاب کے حل اور مرادِ مصنفؒ کو بے حد سہل انداز میں سامنے لایا گیا ہے اور کتاب میں درآمدہ فنی اصطلاحات کی بھی ساتھ ساتھ تشریح موجود ہے، جن کے نہ سمجھنے کی وجہ سے اصل کتاب سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے، کل صفحات ۲۷۲ / سائز ۲۰x۳۰=۸۔

تبیین المنطق میں کیا ہے؟

اس کتاب کے چند فوائد مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) تیسیر المنطق (مصنّفہ حضرت مولانا عبداللہ صاحب گنگوہیؒ) کے ہر سبق کی ایسی وضاحت کی گئی ہے کہ ہر سبق کے تحت دیے گئے تمام سوالات کا حل خود بخود سامنے آجائے۔

(۲) پھر ہر سبق کے تحت آمدہ سب سوالات کے مستقل جوابات دیکر نورٌ علی نورٍ کر دیا گیا ہے۔

(۳) کتاب میں مذکور ایک سو انیس (۱۱۹) اصطلاحات (جن کو فن منطق کی جڑ اور بنیاد کہا جا سکتا ہے) کو ایسے تحقیقی مگر عام فہم اور سلیس نیز رواں دواں، خوبصورت فنی انداز میں سمجھایا گیا ہے کہ اصطلاحات دلپذیر اور ذہن نشین بننے کے ساتھ طالب علم پر فنِ منطق کی حقیقت بھی آشکارا ہو سکے۔

(۴) منطق میں چلی آرہی مثالوں کے علاوہ اور نئی نئی قریب الفہم مثالیں دی گئی ہیں۔

(۵) یہ کتاب فنِ منطق کی دیگر کُتب (صغریٰ، کبریٰ، ایساغوجی، مرقاۃ، شرح تہذیب، قطبی کے لئے بھی کافی وافی معین بن سکتی ہے۔

(۶) چونکہ معقولات میں کلامِ **مَاقَلَّ** اکثر **مَادَلَّ** نہیں بن پاتا اس لئے مراد کو سمجھانے کے لئے حسب موقعہ عمداً طوالت اختیار کی گئی ہے۔

(۷) ابتداءِ کتاب میں فنِ منطق پر ایک وقیع تفصیلی مقدمہ ہے جو اس فن سے وحشت اور استنکاف دُور کرنے کے ساتھ رغبت خیز اور شوق آفریں ہے۔

(۸) اس مقدمہ میں اکابر کے اقوال وتحریرات اور فن منطق کے ساتھ ان کے مرغوب طرز عمل سے اس کی اہمیت اور ضرورت کو جتایا گیا ہے، نیز بتایا گیا ہے کہ موجودہ منطق یونانی ذخیرہ سے چھان پھٹک کر خالص اسلامی ہے نہ کہ یونانی۔

ابو یحییٰ محمد زاہد بن محمد اسماعیل مظاہری